المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

حوارات تأسيسيّة في علم الاستغراب

رؤى وآراء نقديّة للفكر الفلسفي الغربي



(المجلد الثاني)

إعداد وتحرير: فريق المركز

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

حوارات تأسيسيّة في علم الاستغراب

رؤى وآراء نقدية للفكر الفلسفي الغربي

(المجلّد الثاني)

حوارات تأسيسيّة في علم الاستغراب؛ رؤى وآراء نقدية للفكر الفلسفي الغربي / اعداد وتحرير المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية -الطبعة الأولى -النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1442 هـ. = 2021.
440 صفحة ؛ 24 سم.-(المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب ؛المجلد الثاني)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 9789922625973
1. الإسلام والغرب. أ. العتبة العباسية المقدسة. قسم الشؤون الفكرية و الثقافية. المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، معد، محرّر. ب. العنوان.

LCC: DS36.82.A2 H59 2020
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الفصل الثاني

حوارات في فلسفة الدين

الفصل الثالث

حوارات في فلسفة العلم

فهرس المحتويات

الفصل الرابع

حوارات في الفلسفة السياسية والفكر الحضاري



المقدمة

مقدمة المجلد الثاني

نقدّم في ما يلي المجلّد الثاني من السلسلة العلميّة التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية تحت عنوان: «**حوارات تأسيسيّة في علم الاستغراب**». وقد خصّصنا هذا المجلّد لمتاخمة حضارة الغرب الحديث من المنظور الفلسفي، وهذا ما حملنا على اعتماد منهجيّة عمل تراعي الجانب التخصّصي للباحثين والمفكّرين الذين شاركونا هذا المنجز المعرفي. من أجل ذلك سنجد أنّ المحاورات التي تضمّنها هذا العمل، أجريت مع نخبة من الأكاديميين ممّن يُشهد لهم في التدريس الجامعي، ومن المفكّرين الذين قدّموا أعمالاً قيّمة في حقل التأليف والدراسات الفلسفيّة.

وممّا يجدر الإلفات إليه أنّنا وفي سياق المنهجية التخصّصية نفسها، سعينا إلى ترتيب المحاورات ضمن أبواب تناسب التخصّصات التي تضمّنها الحقل الفسيح للفلسفة، وهو ما سيجده القارئ في متن هذا المجلّد، حيث تم تبويبه وفق الحقول التالية: الميتافيزيقا الأولى، وفلسفة الدين، وفلسفة العلم، والفلسفة السياسية، وفلسفة التاريخ. ومن البيِّن أنّ الأسئلة والاستفهامات التي تضمّنتها هذه المحاورات التخصّصية تندرج ضمن الإطار العام الذي تنطلق منه استراتيجيتنا المعرفية في ميدان التأسيس لعلم الاستغراب.

وعليه فقد ارتأينا إعادة تذكير القارئ العزيز بالمباني الإجمالية لهذه الاستراتيجية التي افتتحناها بالسؤال التالي:

هل الاستغراب هو معرفتنا بالغرب، أم أنّه معرفة الغرب بنفسه، أم المعرفتين معاً؟ ونضيف: هل يندرج اهتمامنا بالاستغراب كميدان علمي مستحدث أملته ضرورات حضارية، أم أنّه ضربٌ من انفعالٍ ارتداديٍ على ما اقترفه الاستشراق من جنايات وهو يتاخم مجتمعاتنا خلال أحقابه المتعاقبة؟

الإجابات المحتملة قد تتعدّى حدود وآفاق هذا التساؤل المركّب. فالاستفهام عمّا إذا

كان الاستغراب يؤلّف مفهومًا حقيقيًا له واقعه أم أنّه مجرّد شائعة، هو استفهام مشروع. إذ حين تتحوّل مفردة «الاستغراب» من ملفوظ له منزلته في عالم اللغة، إلى مصطلح له حقله الدلالي المفترض يصبح العثور على تحديد دقيق للمصطلح ضرورة معرفية.

الاستغراب إذاً، مصطلح مستحدث لا تزال أركانه النظرية والمعرفية في طور التشكُّل. وفي عالم المفاهيم يصبح الكلام عن «مصطلح الاستغراب» أكثر تعقيداً. ومرجع الأمر إلى فرادته وخصوصيته، وإلى حداثة دخوله مجال المداولة في الفكر الإسلامي والمشرقي المعاصر. ربمّا لهذه الدواعي لم يتحوّل هذا المصطلح بعد إلى مفهوم، ذلك على الرغم من المجهودات الوازنة التي بذلها مفكّرون عرب ومسلمون من أجل تظهير علم معاصر يُعنى بمعرفة الغرب وفهمه ومعاينته بالملاحظة والنقد، فلكي يتّخذ المصطلح مكانته كواحد من مفاتيح المعرفة في العالم الإسلامي، وَجَبَ أن تتوفّر له بيئات راعية، ومؤسّسات ذات آفاق إحيائية، في إطار مشروع حضاري متكامل.

لكن واقع الحال اليوم، يفيد بأنّ ثمة بيئات مترامية الأطراف من هذه النخب لم تفارق مباغتات الحداثة الغربية سواء في حقل التعامل مع المفاهيم أو في الحقول المختلفة للمعارف والعلوم الإنسانية. وتلك حالة سارية لا تزال تُعرِبُ عن نفسها في المجتمعات المشرقية والإسلامية بوجوهٍ شتى؛ فوجهٌ يتماهى مع الحداثة ومنجزاتها لا محل فيه لمساءلة أو نقد، ووجهٌ تنحصر محاولاته داخل منظومات ايديولوجية وطنية أو قومية أو دينية، ووجه ثالثٌ يأتينا على صورة محاولات ووعود واحتمالات، ثم لا يلبث أن يظهر لنا بعد زمن، قصور أصحابها على بلورة مناهج تفكير تستهدي بها أجيال الأمّة لحل مشكلاتها الحضارية.

ضرورات التأسيس لعلم الاستغراب

لا يساورنا الشكّ في أنّ تحويل الاستغراب إلى حدث فكري، هو مشروع معرفي حضاري يستلزم جهداً ضخماً يطابق الغاية التي طُرِحَ من أجلها. فإذا كان «الاستغراب» يعني «علم معرفة الغرب»، فمن أُولى مقتضياته تسييل هذه المعرفة من خلال التعرُّف على مناهج التفكير الغربي الفكرية والثقافية والأيديولوجية، وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة. وعليه تقوم دراسته على خمس ضرورات:

ـ ضرورة حضارية، أوجبتها التحوّلات الحضارية التي حدثت في مستهل القرن الحادي والعشرين. حيث بدا بوضوح لا يقبل الريب، أنّ حضور الإسلام عقيدة وثقافة وقيماً أخلاقية لم يعد في نهايات القرن المنصرم مجرّد حالة افتراضية، وإنّما هو حضور له فاعلية استثنائية في رسم الاتجاهات الأساسية لراهن الحضارة الانسانية ومستقبلها.

ـ ضرورة توحيدية، ويفترضها التشظّي الذي يعصف بالبلاد والمجتمعات الإسلامية ويجعل نُخبها ومثقّفيها ومكوّناتها الاجتماعية، أشبه بمستوطنات مغلقة. وَتَبَعاً لهذا التشظّي وكحاصل له، تنحدر هموم الأمة إلى المراتب الدنيا من اهتماماتها.

ـ ضرورة تنظيرية، وتتأتّى من الحاجة إلى استيلاد مفاهيم ونظريات ومعارف من شأنها تحفيز منتديات التفكير، وتنمية حركة النقاش والسجال والنقد...

ـ ضرورة معرفيّة، وتنطلق من أهمية لمنطقة جاذبية تتداول فيها نخب المجتمعات الغربية والإسلامية الأفكار والمعارف، وتمتد عبرها خطوط التواصل في ما بينها.

ـ ضرورة نقدية، ويتلازم فيها تفعيل نقد الذات بالتوازي مع نقد الآخر الغربي.

الحقول المعرفية المقترحة لعلم الاستغراب: تقتضي مقاربة الاستغراب كمفهوم يرمز إلى منظومة تفكير حيال الغرب، العناية بالحقول المعرفية التالية:

١ . **حقل معرفة الغرب ونقده:** تتمحور دراسة الغرب من وجهة النظر المقترحة للاستغراب حول الأهداف التالية:

ـ التعرّف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوّراتها العلمية والفكرية... وعبر ما تقدّمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق تظهيرها للمفاهيم والأفكار التي يشهدها مطلع القرن الحادي والعشرين.

ـ التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الحقائق وتبديد الأوهام التي استحلت التفكير المشرقي والإسلامي ردحاً طويلاً من الزمن.

ـ المتاخمة النقدية لقيم الغرب: وذلك من خلال نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتّبة فكريّاً على الانتلجنسيا الإسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...، ونقد الغرب لذاته وخصوصاً لجهة ما يكتبه الفلاسفة والمفكّرون والباحثون الغربيون من الرواد والمعاصرين حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحوّلات التي تحتدم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة، إضافة إلى نقد النخب الإسلامية للغرب.

٢. حقل نقد الاستغراب السلبي: ويكتسب هذا الحقل ضرورته المعرفية والنقدية من ثلاثة مقتضيات:

ـ وجوب تفكيك اللَّبس الذي تراكم في الوعي الإسلامي على امتداد أجيال من المتاخمة والاحتدام مع مواريث الحداثة الغربية بوجهيها المعرفي والكولونيالي. في سياق هذه المهمة يحدونا الأمل إلى بلورة نظرية معرفة ترسي قواعد فهم جديدة للأسس والتصوّرات التي يقوم عليها العقل الغربي، وهو الأمر الذي يفتح باب الإجابة على التساؤل عما لو تيسَّر لنا ان نكوِّن فهماً صائباً عن غربٍ أنتج شتّى أنواع الفنون والقيم والأفكار، وجاءنا في الوقت عينه بما لا حصر له من صنوف العنف والغزو والحروب المستدامة.

ـ إنجاز تصوّرات لمنظومة معرفية تفضي إلى تسييل المعارف والمفاهيم الإسلامية على أساس تعرُّف خلاَّق لا تشوبه التباسات ثقافة الاستشراق وعيوبها. وما من ريب في أن الداعي إلى هذا التعرّف هو تجاوز الانسداد الحضاري الذي لا نزال نعيش تداعياته وآثاره على امتداد خمسة قرون خلت من ولادة الحداثة.

٣. حقل الاستشراق والاستشراق المستحدث: يدخل الاستشراق ببعديه الكلاسيكي والمستحدث كمادة أصيلة في دراسة الغرب، وهو ما يتطلّب التعرُّف على مبانيه ومناهجه، فإنّ الغرب بمؤسّساته الفلسفية واللاهوتية والايديولوجية والسياسية، دخل في اختصام عميق مع الإسلام. حيث اشتغل على بناء منظومة في إطار حركة الاستشراق التي استهلّت رحلتها المعادية للإسلام بعد سقوط الأندلس عام ١٤٩٢م.

وهذا ما يفرض إجراء تحويل جوهري في فضاء التناظر المعرفي بين الإسلام والغرب. قوام هذا التحويل، تفكيك التبعية التفكيرية للغرب ومناظرته على أرض التضاد الإيجابي.

الأمر الذي يقيم الاستغراب على نشأة معاكسة للمسار والمحتوى والغايات التي أرادها له الاستشراق من سابق تصوّر وتصميم. وإنّ ذلك يوجب وعي حقيقة أنّ الاستشراق المستأنف أنشأ القابل الإسلامي وفق كلماته ورؤياه من دون أن يُحِلَّ فيه روح حداثته. والنتيجة أنّ الشرق ظل شاهداً برانّياً على عقل الغرب، ونظيره الضعيف في آن. حتى أنّ كثيراً من الدارسين الغربيين لم ينظروا إلى الحركات الفكريّة في الشرق الا كظلٍّ صامتٍ ينتظر من يهبه الحياة. الأمر الذي أدّى إلى حضور المستشرق الغربي حضوراً بيِّناً في إعادة تشكيل وعي الشرق وثقافته وفي طريقة تفكيره حيال نفسه وحيال الغرب في آن.

٤ ـ **حقل التنظير:** التنظير بحسب فرضيّتنا غير موقوف على توصيف ظاهر الحدث وترصّده. فإنّه قبل أي شيء، مجهود متبصِّر يروم معاينة النشآت الأولى الكامنة في الظواهر والأحداث والأفكار المفضية ثمّة إلى ولادتها. تلقاء ذلك تنسلك مهمة المنِّظر في المسرى الانطولوجي؛ وتلك مهمّة طموحة تنظر إلى ما يتعدّى الاستكشاف والتحرِّي. لكأنّها توعز للمنظِّر بعد أن فرغ من اختباراته المريرة في عالم الايديولوجيا وتحيّزاتها، أن يعبر إلى الضفة الأخرى. إلى ما لا يتناهى التفكُّر فيه داخل منطقة فراغ يفترض أن يحرز المنظِّر معها مَلَكَة المبادرة إلى فتحٍ معرفي يكون في الآن عينه مؤتمناً عليه، وعاملاً على تغذيته وتسييله. ولأنّ من شأن الفراغ أن يشهد على اللاّيقين، فمن شأن التنظير أن يسبر الأغوار، ويعينّ التخوم، ويقترح التصوّرات والأفكار.

ختاماً نتقدّم بخالص الشكر والامتنان لجميع الأساتذة والباحثين، الذين شاركوا في هذه الحوارات التأسيسيّة لعلم الاستغراب، ولا ننسى بالشكر والتقدير محرّر ومنسّق هذا الكتاب الدكتور محمود حيدر، وكل من ساهم بإعداد وترجمة ومتابعة هذه الحوارات، ولا سيما الأستاذين د. محمّد حسين كياني ود. محمد مرتضى. ونسأل الله تعالى أن يكون هذا الجهد العلميّ المميّز بمضامينه الحوارية التخصّصية نافعاً ومفيداً لأهل العلم والبحث، ولكلّ من يروم البحث العلمي والنقدي للفكر الغربي.

والحمد لله رب العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الفصل الأول

حوارات في الأعطال الأنطولوجية للفلسفة الغربية

حقّق الغرب تقدّمًا في معرفة الموجودات إلا أنه أخفق في معرفة الواجب

حوار مع المفكّر الفرنسي كريستيان بونو [*]

جرى هذا اللقاء مع المفكّر الفرنسي المسلم كريستيان بونو قبل رحيله بأسابيع إثر حادثٍ مفجعٍ في نيجيريا وهو في رحلة علميّة لإلقاء عدد من المحاضرات في جامعاتها. وقد تناول الحوار رؤية بونو النّقديّة للغرب ومبانيه المعرفيّة في حقل الفكر والاجتماع وعلاقاته بالمجتمعات الإسلاميّة.

نُشير إلى أنّ بونو ـ أو يحي العلوي كما صار يُعرف في ما بعد ـ حاصل على شهادة الدكتوراه في حقل العرفان الإسلامي من جامعة السوربون الفرنسيّة، وهو عضو الهيئة العلميّة في مركز الدراسات الدولية في جامعة المصطفى، وله بعض المؤلّفات، مثل: (التصوّف والعرفان الإسلامي)، (الإلهيات في الآثار الفلسفيّة والعرفانيّة للإمام الخميني).

وهنا وقائع الحوار الذي تركّز حول علم الاستغراب النّقدي.

«المحرّر»

*** ما هي برأيكم الانتقادات الإجماليّة الموجّهة إلى الحضارة الغربيّة المعاصرة من الناحية المعرفيّة والاجتماعيّة؟**

ـ يمكن للجواب عن هذا السؤال أن يؤدّي بنا إلى تأليف كتابٍ من مجلدات عدّة. ولكن سأكتفي ببعض المقدمات الهامّة في هذا الشأن:

---

[*] تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

المقدّمة الأولى: يجب علينا الفصل بين الانتقاد والاقتراح. ففي الاتّجاه النّقدي يعمل الفرد على مراجعة الكتب والأعمال المعنيّة، ثم يعمل على نقدها من زاوية خاصّة. وفي هذا الاتّجاه لا يتمّ اقتراح طريق للحلّ بالضرورة. وفي هذا الاتّجاه يمكن للنقـد أن يكون صائبًا، ولكن لا يُشار فيـه إلى الحلول. يمكـن لهـذه الانتقادات أن تنتظـم ضمن خلفيات

متنوّعة، من قبيل: نقد الماركسية، ونقد البيئة، ونقد الاقتصاد وما إلى ذلك. وفي الحقيقة فإنّ الانتقادات ترد من زوايا مختلفة، ومن هنا فإنّ هذا السؤال واسع جداً.

المقدمة الثانية: إنّ أكثر وأهم الانتقادات القوية والدقيقة والنافعة إنّما يمكن العثور عليها في التحقيقات الغربية، وفي المقابل نجد الانتقادات الموجودة في الشرق ضعيفة، وأكثرها غير مستدل؛ بمعنى أنّ أغلبها عاطفي أو سطحي، وهذا بدوره أمر طبيعي أيضاً؛ إذ عندما يُسأل: من الذي يمكنه أن ينتقد الوضع في إيران بشكل أفضل وأدق؟ من الطبيعي أن يكون الجواب هو: إنّهم الإيرانيون أنفسهم؛ وذلك لأنّ الانتقاد الصادر من الأجانب ـ بشكل عام ـ لن يكون دقيقاً؛ وفي المقابل يكون الانتقاد الصادر عن الإيرانيين في الأعم الأغلب دقيقاً ومستدلاً. وعلى كلّ حال فإنّ المواطنين في كل بلد يمكن لهم انتقاد بلدهم بشكلٍ أفضل من المواطنين في البلدان الأخرى، شريطة أن يكونوا مؤهلين لإبداء النقد حول شؤون أوطانهم.

وبغضّ النّظر عن هاتين المقدمتين، فإنّ الاتّجاه التخصّصي الذي يتعرّض إلى مسألة انهيار الغرب، يُعدّ من المسائل الهامة. يزعم أحد المفكرين الذي يتحدّث عن مثل هذا الانهيار، ويُمثّل لذلك بمثل هذا المثال القائل: لدينا بحيرة وقد غطّت الزنابق سطحها، وفي كلّ ليلة يزداد عدد هذه الزنابق بمقدار الضعف. واليوم قد غطّت الزنابق نصف حجم البحيرة، ولم يبقَ أمامنا سوى ليلةٍ واحدةٍ حتى تغطي الزنابق جميع سطح البحيرة. لا يبعد أن تكون مسألة انهيار الحضارة الغربية شيئاً من هذا القبيل، ولكن لا تزال بداية هذا الانهيار غير محدّدة. فهل سيبدأ الانهيار من مشاكل تتعلّق بالبيئة، من قبيل: ارتفاع حرارة الأرض أو شحّ أو فقدان مصادر الغاز والطاقة؟ أم سيبدأ الانهيار بسبب المشاكل الاقتصادية والأنظمة المالية؟ هذا ما لم يتّضح بعد بشكلٍ جيّدٍ.

*** إذا أردنا أن نُحلّل هذه الانتقادات بشكلٍ منهجيٍّ، وملاحظة ذلك ضمن مشروع بعنوان «الاستغراب الانتقادي»، فما هو المسار الذي يجب أن نتّخذه أوّلاً من وجهة نظركم، وكيف**

ترون طريقة التقدّم بهذا المشروع؟ وبعبارةٍ أخرى: كيف ندير هذا المشروع كي نطوي هذا المسار المنطقي ونصل إلى النتائج المطلوبة؟

ـ لقد أجبت عن السؤال الأوّل من الناحية المعرفيّة والاجتماعيّة؛ ولكنّي أرى أنّ أفضل طريق إلى الدخول في هذه المسألة يكمن في الناحية الأساسية والجذرية، أي من الزاوية الميتافيزيقية. في كتاب بعنوان «القرن التاسع عشر قرن الغباء»، تم وصف هذا القرن بأنّه يمثّل مرحلةً تقوم الحضارة فيه على التقنية، والتقنية تقوم على الإبداع، والإبداع بدوره يقوم على الخلأ والفراغ الميتافيزيقي. ومن هذه الناحية، فإنّ الأسلوب الميتافيزيقي يعتبر اتّجاهاً توصيفياً / تحليلياً، وفي المقابل فإنّ الأساليب التوصيفيّة البحتة تمثّل نظيراً للنزعة التاريخية. من ذلك مثلاً أنّ قيام الرأسماليّة على الروح البروتستانتية يعدّ توصيفًا. إلاّ أنّ الافتقار إلى المسألة الميتافيزيقية أدّى إلى عدم تحقّق هذه المسألة بشكلٍ مبكر. إنّ المراد من الميتافيزيقا، هي ميتافيزيقا اللاهوت الأهم لا اللاهوت بالمعنى الأخص. إنّ هذا التقرير يثبت أنّه غير مشروطٍ بالرؤية اللاهوتيّة. ومن هنا فإنّ هذه الرؤية أو الفرضيّة يمكن أن تكون بمنزلة التنمية اللاّ متناهية في عالم محدود. إنّ هذا التناقض الميتافيزيقي يقع في الأمور العامة، وهو ـ بطبيعة الحال ـ تناقض منطقي. إنّ هذا التّناقض الأساسي والمنطقي لا يمكن له أن يحقّق التنمية المطلقة في عالم محدود. فحتى لو كان الشخص مؤمنًا بشدّة، ولكنّه يفتقر إلى الأساس الميتافيزيقي، فإنّه سيصل لا محالة إلى مثل هذه النتيجة التي وصلت لها الحضارة الغربية. ولهذا السبب تغدو التنمية المطلقة في العالم المحدود ضرباً من المحال. وتبقى هذه الاستحالة قائمةً حتى إذا كانت الحضارة حضارة إسلاميّة؛ وذلك بسبب غياب الأرضيّة الميتافيزيقيّة. والمراد من الميتافيزيق هنا هو الأصول والقواعد العقليّة. وفي الواقع يمكن في ضوء هذا المعنى متابعة البحث في جميع مظاهر الحضارة الغربية، أو ما وجد على المستوى البنائي في الغرب، بوصفها معرفةً ميتافيزيقيةً، والوصول إلى أصولها. عندما يتحدّث هنري كوربان عن مشكلة الفكر الغربي الشائع، ويقول إنّها بدأت في الحدّ الأدنى من القرن الثاني عشر للميلاد، وأدّت إلى ثنائيّة الذهن والعقل وتقسيم العالم إلى بعدين، فإنّ هذه المشكلة بدورها تعود إلى المسألة الميتافيزيقية أيضاً، وهذه المسألة بدورها تعود إلى القرون الوسطى. إذ لو لم نلاحظ أيّ صلة بين المادة والأمر المجرّد، ولم نأخذ بنظر الاعتبار إمكانيّة الأشرف والأخص بنظر الاعتبار، فإنّ الكثير من المسائل لا محالة لن تكون قابلة للإدراك. وعلى هذا الأساس فإنّ التعاطي مع الطبيعة يقوم بدوره على أساس ميتافيزيقي

أيضاً. من ذلك ـ مثلاً ـ هل يُسمح للإنسان بوصفه أشرف المخلوقات، أن يقوم بكل ما يحلو له؟ لماذا يتم تصوّر الإنسان بوصفه كائناً في قبال الطبيعة، في حين أنّه جزء من الطبيعة؟ وعلى أيّ حال فإنّ الإنسان في الكثير من الثقافات لا يتمّ تصوّره في قبال الطبيعة؛ وذلك لأنّ الإنسان إلى جانب سائر المخلوقات الأخرى، يعدّ واحداً من هذه المخلوقات. وعلى هذا الأساس فإنّ هذا الأصل الجوهري والأساسي يقوم بدوره على عدم الإشراف على المسائل المعنويّة والحقيقيّة. ثم إنّ حصر المادة في المحسوس بمنزلة الفهم المخالف للعقل؛ لأنّ العقل يحكم بأنّ المعقولات بدورها جزء من الحقائق والواقعيات. وعلى كل حال فإنّ قانون العلية جزء من المعقولات أيضاً؛ إذ لا يمكن استنباط أي محسوس من أصل العلية. وعلى هذا الأساس فإنّ المسألة الأصلية تكمن في المعقول العقلانية.

*** تبعًا لمعرفتكم بأعماله وآثار الفيلسوف الفرنسي هنري كوربان، كيف كان سينظر اليوم إلى الاحتدام الحاصل بين المسلمين والغرب، وماذا كان سينصح النخب المسلمة حيال منهج المواجهة؟**

ـ كان هنري كوربان يؤكّد دائمًا على وجوب عدم الانبهار بكلّ الإمكانات التقنية والفنية التي تأتي من الغرب، بحيث تحجب عنّا الاهتمام بالمسائل العقلية. وهذا ما كان يؤكّد عليه في مقالاته وحواراته وكتاباته. وأرى أنّ هذه هي المسألة الرئيسة والجوهرية؛ إذ إنّ القوّة التقنيّة لدى الغرب قد أبهرت الثقافات الأخرى، الأمر الذي أوجد لديها حالة من الشعور بالعجز والوهن. بحيث إنّ الكثير من عقلاء سائر البلدان الأخرى بالنّظر إلى التكنولوجيا الغربية قد غضوا الطرف عن المسائل العقليّة، وركزوا كلّ اهتمامهم على المسائل الفنية والتقنية. إنّ هيمنة الغرب على سائر الثقافات بالإضافة إلى السيطرة العسكرية، تكمن في إبهارها بواسطة المسائل التقنية. في حين أنّ هذه القدرة التكنولوجية قد تحوّلت في الوقت الراهن إلى مشكلة كبرى. فلا يبعد أن تؤدّي هذه الثقافة والحضارة إلى القضاء على نفسها، بل وقد تؤدّي إلى تدمير البشريّة بأسرها. هناك من يذهب حالياً إلى الاعتقاد بإمكانيّة التغلّب على الأزمة الراهنة بواسطة التفوّق التكنولوجي والجيو ـ هندسي. من ذلك أنّهم ـ على سبيل المثال ـ يعتقدون حالياً ويقولون حيث إنّ الكرة الأرضية تعاني حالياً من ارتفاع درجات الحرارة، ربما أمكن القيام بتفجيرات نووية هائلة تخرج الكرة الأرضية عن مدارها، مما يوجب ابتعادها عن الشمس، الأمر الذي يساعد بالتالي على تبريدها. وعليه ربّما لم يصل

البعض حتى الآن إلى إدراك أنّ هذه التكنولوجيا نفسها من شأنها أن تكون هي المنشأ في هذه الأزمة. وعلى هذا الأساس فإنّ الرؤية الأهم التي يمكن استخلاصها من تفكير هنري كوربان بالنظر إلى هذا السؤال، هي أنّ المشكلة الرئيسة لدى الثقافات ـ ولا سيّما منها الثقافات الشرقية ـ تكمن في الانبهار بثقافة الغرب، ولا سيّما منها الثقافة الناظرة إلى البُعد التكنولوجي؛ إذ إنّهم يتصوّرون أنّ الغرب قد امتاز في المسائل الفنيّة بواسطة المقدرة العقلية الكبيرة. في حين لا يوجد أي تلازم عقلي ومنطقي بين هذين الأمرين.

*** هل يمكن الاعتقاد بالنسبة المفهوميّة بين الاستغراب النّقدي وفلسفة العرفان الإسلامي؟ وبعبارة أخرى: إذا افترضنا وجود مثل هذه النسبة، فما هي مقدمات الاستغراب ولوازمه وضروراته على أساس الفلسفة والعرفان الإسلامي؟**

ـ إنمّا نؤكّد في الغالب على الفلسفة الإسلامية؛ وذلك لأنّ هذه الفلسفة تحظى بمزيدٍ من الاعتبار بالنّظر إلى اشتمالها على الميتافيزيقا. وبعبارةٍ أخرى وبالنّظر إلى هذا السؤال: يجب علينا أن نبدأ من المسائل الميتافيزيقية. الفلسفة الإسلامية هي الفلسفة الأرسطية التي تطوّرت في العالم الإسلامي. كما أنّ العرفان في حقل التحليل والإثبات ـ بطبيعة الحال ـ يرتبط بدوره بالمسائل الفلسفية، نعلم أنّ العرفاء لم يعملوا على توظيف الأسلوب الاستدلالي، ولكن حيث يجب الاستناد في النقد إلى الاستدلال، يمكن للعرفان لا محالة أن يلهمنا بعض المسائل، ومن هنا يتبلور نقدنا بالكامل على أساس سلسلة ممن الاستدلالات الفلسفية. من ذلك مثلاً ما إذا كان يمكن للعقل الصناعي أن يكون لديه ردود فعل أو تجاوب إيماني أو عرفاني، نعتقد بأنّه ليس هناك شيء مادي ـ أعم من أن يكون طبيعياً أو صناعياً، بل وحتى المخ ـ لديه تعقل من عنده أو من الآخر. وفي الحقيقة فإنّ المخ لا يدرك شيئاً، كما أنّ العين لا ترى شيئاً. وفي الحقيقة فإنّ الإنسان يرى بواسطة العين، وهذه النقطة تمثل جزءاً من الأسس والقواعد الميتافيزيقية التي يمكن أن تخضع للبحث والتحليل. النموذج الآخر ناظر إلى الاختلاف بين آيات القرآن والروايات. نعلم أنّ الوحي والرواية هما بمنزلة الإرشاد للعقل؛ كي يعمل العقل على إبداء الرأي والحكم من خلال النّظر إلى تلك المفاهيم. ومن هذه الناحية تكون للروايات حيثيّة إرشاديّة. وبعبارة أخرى: إنّ الروايات تشير إلى أمر. إنّ من شأنها أن تكون إرشاديّة، أو أن تقوم بدور تمهيدي لإقامة الاستدلال العقلاني على ما إذا كان ينبغي علينا القيام بفعل ما أو عدم القيام به؟ وعلى هذا الأساس يكون لها حيثية تنظيمية

وليست تقويمية؛ بمعنى أنّها قد لا تكون مستدلّة في نفسها، بل يجب الاستدلال لصالحها، وأخذها بوصفها تمهيداً للاستدلال. وبطبيعة الحال فإنّ بعضها تأسيسي، ولكن سيكون لها بالنّظر إلى المسائل المعرفيّة حيثيّة إرشاديّة. بمعنى الإرشاد إلى مسألة يجب أن تفهم، وبمنزلة إرشاد للعقل. وإنّ المسائل الإرشادية ـ بطبيعة الحال ـ يجب أن تقوم بدورها على المسائل المعرفية. ومن ناحية أخرى قد لا تتوفّر في بعض الموارد إمكانيّة لفهم أسباب بعض الآيات والروايات؛ من ذلك مثلاً قد لا يمكن فهم سبب عدد ركعات الصلاة اليومية. وطبقاً للقانون نكون ملزمين برعاية هذا النّوع من الموارد. وبعبارة أخرى: حيث تم وضعها على هذه الشاكلة، نكون مكلفين برعايتها. ولكنّنا نعلم أنّ كلّ قانون ـ أعم من أن يكون بشرياً أو إلهياً ـ قد وضع بالنظر إلى المسائل والمصالح والمنافع، وهناك دليل على مثل هذا الوضع أيضاً؛ بيد أنّ هذه الأدلّة قد تكون في متناول الإنسان وقد لا تكون في متناوله. فهل يجب على العقل أن يلتزم الصمت بإزاء هذه القوانين؟ أجل، فهذا هو الوضع حتى بالنسبة إلى مفكر قومي مثل ديكارت الذي يشكك في مجمل المسائل المعرفيّة.

*** هل يمكن الوصول إلى طريق وآليات ونصائح للاستغراب النقدي على أساس تعاليم القرآن الكريم؟**

ـ من الممكن للتعاليم القرآنية أن تقدّم لنا العون بوصفها ملهمةً أو بوصفها من الفرضيات. بيد أنّنا للوصول إلى الهدف المنشود في هذا السؤال نحتاج إلى استدلالٍ عقليٍّ. إنّ الأرضيّة في هذه الغاية ليست موقفاً كلامياً. وفي الحقيقة فإنّنا نسعى إلى بحث هذه المسألة، وهي: هل الفرضيات التي نفترضها في هذا الاتّجاه صحيحة أم خاطئة؟ من ذلك مثلاً: هل تمّ فهم القضايا القرآنيّة في ضوء أسسٍ صحيحة؟ وهل فهمنا جميع أرضياياتها أم اقتصرنا على مجرّد فهم المعنى الظاهري للقضية؟ وهل فهمنا جميع أبعادها؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى. والنقطة الهامة هي أنّ المسألة المفروضة في هذا الاتّجاه برمّتها لا تشمل جميع المسائل الكلاميّة التي نروم الدفاع عنها، وإنّما نروم البحث في الفرضية الصحيحة من الخاطئة فقط، والنظر في هذا الموضع إنّما يمكن بلوغ هذا الهدف من خلال الاستدلال العقلي.

*** هل يمكن العمل على تقديم بعض المقترحات والنصائح المنهجيّة في العمل الفلسفي في إطار إحياء الحضارة الإسلامية؟**

ـ يمكن القيام بذلك قطعاً؛ لأنّ إحياء الثقافة أو أساس ثقافة ما، إنّما يقوم على أرضيّة عقليّة. ومن هنا فإنّ الدعوة إلى العقل بمنزلة المرحلة الأولى والأخيرة في مثل هذه الغاية. ومن بين جميع الروايات المأثورة بشأن ظهور إمام العصر، نجد أنّ الأكثر أهميّةً هي الرواية التي تقول إنّ المهمّة الرئيسة التي سوف يقوم بها الإمام بعد ظهوره هي إكمال عقول الناس، وأنّ سائر الأمور والمهام الأخرى سوف تكون بمثابة المهام الثانوية. وإنّ القرآن الكريم بدوره يدعو إلى التفكير والتعقل، وألّا نقول بأنّ ثقافتنا هي الأفضل؛ لأنّ أسلافنا كانوا يعتقدون بهذه الثقافة، وأنّ آباءنا كانوا يعتنقون هذه الثقافة. إنّ منطق القرآن هو التعقّل والإدراك العقلي. ومن هنا فإنّ البداية والمتمّم لجميع الأعمال بأسرها يجب أن تقوم على التعقل والتفكير. ومن هذه الناحية يمكن لفلسفة صدر المتألهين أن تكون مفيدةً ونافعةً. وعلى كلّ حال لا يوجد لدينا إلى الآن نتيجة أقوى وأكثر استدلالاً من فلسفة صدر المتألهين، وأرى أنّ هناك مثل هذه الإمكانيّة في فلسفة صدر المتألهين. ربّما لو لم يأتِ صدر المتألهين لكنّا لا نزال نعيد اجترار فلسفة ابن سينا. لقد مضت قرون حتى ظهر شخص مثل صدر المتألهين، ليقدّم لنا مسائل أساسيّة من قبيل: اتّحاد العاقل والمعقول، ومسألة أصالة الوجود وما إلى ذلك، وأثبتها بالأدلّة العقليّة. وعلى هذا الأساس قد لا تكون فلسفة صدر المتألهين مفيدة في مسألة من المسائل، بيد أنّها مفيدة في مسألة أخرى. وعلى كلّ حال، وفيما يتعلّق بالنقل عن ابن سينا، يجب علينا جميعاً أن نكون من «أبناء الدليل».

*** كيف يمكن أن يكون للجمع بين المعنوية والعقلانية دورٌ منهجيٌّ في مواجهة المناهج الغربية؟**

ـ إنّ البحث حول الجمع بين المعنويات والعقلانية بحث أساسي وهامّ للغاية، غاية ما هنالك لا ينبغي الوقوع في سوء فهم، والاعتقاد بأنّ المسائل العقليّة على درجةٍ واحدةٍ من الاعتبار؛ إذ ليس هناك في الأمور النّظرية من دليل ومرشد غير العقل. من الممكن أن نكون في المرتبة النظرية قد وصلنا إلى نتيجة عقلانية، ولكنّنا في مقام التنفيذ نفتقر إلى الناحية المعنوية. من ذلك أن أعلم ـ على سبيل المثال ـ أنيّ لا أمتلك مقومات القيام بهذه المهنة، وأفتقر إلى القدرة اللازمة للاضطلاع بها؛ ولكني في المقابل أحتاج إلى راتب هذه المهنة لكي أتمكن من دفع نفقات دراسة ولدي في الجامعة. ومن هنا فإني أقبل العمل في هذه المهنة. إنّ هذا الاختيار لا يحتوي على مشكلة عقليّة، ولكنّه يحتوي على مشكلة عمليّة. ومن هنا

فإنّ المعنويّة إنّما يتمّ طرحها غالباً في مقام العمل، ولهذا السبب فإنّها ترتبط بحقل السلوك والعمل. ونحن نعلم أنّ أكثر المسائل المطروحة في الوحي هي من المسائل العملية، وهي بطبيعة الحال مسائل عملية ذات أرضية نظرية. عندما يسأل الإمام الصادقعليه السلام عن معنى العقل، نجده يقول: «العقل ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان»؛ إنّ الجزء النّظري يشتمل على معرفة الله، والجزء العملي يشتمل على اكتساب الجنّة. إنّ بحث معرفة الله مسألة نظرية، وأما اكتساب الجنان، فيستلزم القيام بالكثير من الأمور. وبعبارة أخرى: فيما يتعلّق بالبُعد النّظري يجب أن نؤمن بوجود الله. ثم في البُعد العملي يجب علينا التّوجّه إلى الكثير من المسائل. وعلى كلّ حال، فإنّ المسائل العمليّة عدّة أضعاف المسائل النظرية، وإنّ هذه النقطة تشتمل على أهميّة بالغة فيما يرتبط بمواجهتنا مع الغرب؛ إذ إنّ البحث النظري يمثّل الأساس لجميع سلوكياتنا وممارساتنا العمليّة.

*** هل المواجهة الانتقائيّة مع الغرب صحيحة وممكنة؟ بمعنى أن نعمل من خلال التفكيك والفصل بين العقائد والتداعيات والمعطيات الغربية في حقل «الحسن» و«القبيح»، على أخذ كل ما هو من الغرب حسن، ونجتنب كل ما هو من الغرب قبيح.**

ـ ما هو المبنى الذي يمكن على أساسه التمييز بين الحسن والقبيح؟ نعيد ثانية عرض التوضيح ذاته الذي تقدّم بيانه. وفي الحقيقة فإنّه عندما يتمّ الحديث عن الأمور في المسائل النظرية، فإنّ الكثير من الأشياء سوف تكون متعلقاً للأمور. وإنّ التقسيم الأوّلي بين هذه الأمور يعود إلى تقسيمها إلى مادية وغير مادية. وبطبيعة الحال تحت أي تقسيم نلاحظه يمكن لنا تقسيم الأمور إلى أشياء موجودة دون إرادة الإنسان، وأشياء موجودة بواسطة إرادة الإنسان. وبعبارة أخرى: في بعض الأحيان لا تتوفّر لدينا سوى إمكانيّة إدراك الأمور النّظريّة ـ الأعم من الأمور المعقولة والمحسوسة ـ ويكون تغييرها خارجاً عن إرادتنا. ولكن هناك أموراً أخرى أيضاً توجد بإرادة الإنسان، من قبيل: السياسة والاقتصاد وما إلى ذلك. وفي الحقيقة فإنّ الإنسان في هذه المرتبة يعمل على إظهار فكره النظري، ويجعل معقوله أمراً محسوساً؛ كما يفعل المهندس على تحقيق البناء المتصوّر في ذهنه في العالم الخارجي. إنّ هذه المراتب الثنائيّة بدورها تعبّر عن فلسفة تقسيم العقل إلى العقل النظري والعقل العملي؛ وذلك لأنّ عقل الإنسان يعمل من خلال النّظر إلى مستويين أو نوعين من الأمور؛ بعض الأمور يعرفها، وبعض الأمور الأخرى لا يعرفها. فهناك سلسلة من الأمور حيث إنّها

تكون متعلقاً لإدراكنا، وبعد ذلك يترك ذلك الإدراك تأثيره على سلوكنا. وبعبارة أخرى: إنّ المعرفة تؤدّي إلى السلوك، ويكون مستوجباً لتغيير سلوكنا. وبطبيعة الحال فإنّ هذه المعرفة لا دخل لها في إيجاد الموجود. في حين لو لم تكن هناك إرادة لدى الإنسان إلى طبخ الطعام، فإنّه لن يوجد أي طعام مطبوخ. وعلى هذا الأساس فإنّ هذه المعارف النّظريّة تؤدّي إلى العمل، وعندما يتحقّق العمل، يتجلّى نوع من المعنويّة. من ذلك أنّنا ـ على سبيل المثال ـ نقول في البداية: لا علاقة لنا بتلوّث الماء، غاية ما هنالك أنّنا بعد إدراكنا أنّنا نحن الذين يجب أن نستفيد من هذا الماء الملوّث، يتبلور لدينا نوع من المعنوية والداعي إلى المحافظة على طهارة الماء ونظافته. وعلى هذا الأساس عندما يتمّ البحث عن عمل الإنسان، تتبلور المعنوية، وتبعاً لها يتم طرح فرضيات من قبيل: العدالة أو المصلحة. وعلى هذا الأساس ـ بالنظر إلى سؤالكم ـ نعود إلى مسألة عدم الأرضيّة الميتافيزيقية. وحتى الافتقار إلى الأساس المعرفي بدوره يعود إلى عدم الأساس الميتافيزيقي أيضاً. وكما تقدّم أن ذكرنا، فإنّ التكنولوجيا تقوم على إبداع، والإبداع بدوره يقوم على خلأ الأساس الميتافيزيقي. ومن هنا يمكن القول إنّ الغرب قد حقّق تقدماً في معرفة الموجودات، ولكنّه لم يكن موفقاً إلى حدّ كبير في ربط المعرفة بـ «الواجب». إنّ هذا التحدي لا يعود سببه إلى فقدان المعنوية فحسب، بل هناك دخل في ذلك إلى عدم وجود الأساس النظري أو الميتافيزيقي أيضاً.

من واجبنا النقدي زحزحة يقين الحداثة بذاتها

حوار مع الدكتور عمر بن بوجليدة

سعينا في هذا الحوار مع الدكتور عمر بن بوجليدة إلى الحضر المعرفي في بنية الحداثة وتاريخها وسلوكها في الميادين الفلسفيّة والسوسيولوجيّة والسياسيّة. وقد أظهرت إجابات بن بوجليدة مجموعةً من المقاربات النقديّة العميقة، تناولت أبرز الأركان التي قامت عليها حداثة الغرب على امتداد قرون متّصلة وصولاً إلى يومنا هذا. الجدير ذكره أنّ الدكتور بن بوجليدة متحصّلٌ على الدكتوراه في الفلسفة، ويشارك في الكثير من الندوات العلميّة والمؤتمرات الفكريّة، ومن مؤلّفاته:

معه كان هذا الحوار.

«المحرّر»

*** في التجربة التاريخيّة للحداثة نجد أنّها أنتجت تقليدًا نقديًّا طاول مجمل مواريثها الفكريّة وأنماط حياتها، إلا أنّ هذا التقليد النقدي -على وزنه في تنشيط الفكر وبث الحيوية في أوصاله- لم يتعدَّ الخطوط الكبرى للميراث الإغريقي. فالمعاثر التي عصفت بالعقل الغربي في طوره المعاصر ليست حديثة العهد، ما يعني حسب كثيرين أنّ الحداثة هي بمجمل بناءاتها الفلسفيّة الكبرى تشكّل امتدادًا نقليًّا للموروث اليوناني ولم تغادره قط إلى يومنا هذا. ما هو تعليقكم؟**

صحيح أنّ التأسيس الذي قامت به الحـداثة هو ضرب من النّضج العقلي، إلاّ أنّ المقام يستوجب العمل على زحزحة يقين الحـداثة بذاتها. ولـسنا نـريد هنا التقليل من هذه الظاهرة، ولكنّنا نبتغي تفجير الغلاف العـقلاني للحـداثة؛ إذ نـودّ طرح أسئلةٍ مـشاغـبةٍ ومـدمّرةٍ؛

نسفًا للتطابق وانفتاحًا على الاختلاف مع الآخر، المطموس، والمنبوذ، والمغيّب. وقصد الإفصاح عن مبتغانا، فإنّه أصبح من الواجب علينا أن نجاهر بهذه الأسئلة، ذلك أنّه ليس يُمكن التّعرّف على الحداثة في عمقها إلاّ متى ما بحثنا في مرتكزاتها. (= العقل، الحرية، التقدم).

*** فما هي إذًا، استتباعات الحداثة ورهاناتها؟ كيف نتعامل مع أنفسنا في ظل الحداثة؟ كيف نتعامل مع كياننا؟ كيف نتعامل مع «الآخر» حينما نصبح ليس نحن؟ وبسؤال جامع: كيف تكون العناية بأنفسنا في ظلّ الاختلاف والخصوصيّة والنسبيّة؟**

لنقل إذًا إنّنا نحاول التّدرّب على كيفيّة التفكير بوجهٍ آخر حسب تعبير الفرنسي ميشال فوكو، لئلاّ نخلط بين الكونيّة والمركزيّة الغربية الضيّقة، فهذه الأخيرة غير تواصليّة: بل هي «استبعادية للآخر». و«الآخر» ها هنا هو ما أحيل على الصمت، وأقصي في الهامش، فلا بدّ إذن من استنطاق المسكوت عنه واستقدام المقصي، واستحضار المنسي، ومساءلة المهمّش. بيد أنّه علينا أن ننتبه إلى أنّ «الآخر» يبدأ حين يبرز الوعي باختلافي، وينتهي عندما نعترّف هو وأنا بكوننا نشكّل ذواتا مغايرةً كما يقول «بول ريكور». لكن أفليس يجب أن نجدّد النّظر في السؤال عن ظهور الحداثة (=متى ظهر لفظ «الحداثة»؟)، ذلك أنّ مُرادنا، أن نتوصّل إلى إثبات ما نعتقده، من أنّ الحداثة استبعاد للآخر. يرجح البعض نسبة ظهور الحداثة رؤية للعالم، إلى عصر الأنوار والبعض الآخر يعود إلى القرن السابع عشر أو إلى بداية النهضة العلميّة الأوروبيّة، فـ «هابرماس» يرى أنّ عصر الأنوار هو عصر انبثاق مشروع الحداثة القائم على «تطوير العلوم المضفية للموضوعيّة، والأسس الكونيّة للأخلاق والقانون، وأخيرًا الفن المستقل، من أجل تحويل عقلاني لظروف الوجود، ذلك أنّ عصر «كانط» و«الأنوار»، هو عصر العقل، بمعنى عصر الوعي الحديث، أمّا البعض الآخر فيعود للأسباب نفسها إلى «ديكارت». ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر أرست الحداثة قواعدها الفكريّة مع عقلانيّة ديكارت الذي يعتبره «ريتشارد رورتي» أب الحداثة ومؤسّسها.

ولكن لنا أن نؤكّد أنّ عبارة «الأزمنة الحديثة» تشير إلى معنى التحوّل والانتقال من مرحلة غير مسبوقة، إنّها عتبةٌ تاريخيّةٌ بين العصر الوسيط والأزمنة الجديدة، ولكن ما ينبغي أن يوجّه إليه النّظر ليس عمليّة التقسيم ذاتها، إنمّا ما أوجبته علينا من ضرورة

تدبّـر عملية التقـويم الـتـي صحـبتها، فالحـداثة بهذا المعنى ليست حقبةً تاريخيةً، بل قيمةٌ تستمدّ معناها من ذاتها كحـركةٍ مستـمرةٍ، وسيلان أبدي، «إنّها دعـوةٌ إلى خلق عالـم وإنـسان جديدين بالتخلّي عـن الماضي وعن العـصور الوسطى وبالعثور لدى القدماء على الثقة في العقل»، هـاهـنا يتوضّح أنّ الحـداثـة بما هي قيمة تنبني إذن على مفهوم للعقل على أساسه يتم فهم العالم، إنّه إيمان بالعقل البشري، وقدراته حتى غدا الكون كلّه صورة للعقل، وغدا العقل البشري يسود الوجود.

انطلاقًا من «الذاتية» الديكارتيّة وصولاً إلى ذاتيّة «هيغل» والتطابق بين الواقع والمعقول، شكل العقل والمعقولية مركز الاهتمام في فلسفة الأنوار وفلسفة التقدّم، تجاوزاً للديني والأسطوري والتقليدي، إنّه إثباتٌ للعقل إذًا واستبعادٌ لتجليات اللاّ عقـل، وهـكـذا تقوم الحداثة على حركيّة إثبات المعقول واستبعاد اللا معقول. إنّ ذلك يعني أنّ عصر التنوير إنّما قرّر «أن الإنسانية هي سقف العقل» وفكرة التقدم سقف الإنسانيّة: تلك هي الملامح الأساسيّة لفكرة الحداثة.

*** كما تعرفون فإنّ الميتافيزيقا بذلت مذ ولدت في أرض الإغريق وإلى يومنا الحاضر ما لا حصر له من المكابدات. لقد اختبرت النومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الشيء كما يظهر في الواقع العيني)، لكنّها ستنتهي إلى استحالة الوصل بينهما. ذريعتها في هذا، أنّ العقل قاصرٌ عن مجاوزة دنيا المقولات الأرسطيّة العشر، أمّا النتيجة الكبرى المترتِّبة على هذا المُنتهى، فهي إعراض الفلسفة الأولى عن سؤال الوجود كسؤال مؤسِّس، واستغراقها في بحر خضمٍّ تتلاطم فيه أسئلة الممكنات الفانية وأعراضها. كيف تُعلّقون على ذلك؟**

- ما هو مؤكّد أنّ الإلزام الأخلاقيّ الواجبيّ ليس بدوره من دون صلات تجمعه مع استهداف الحياة الجيّدة الخيّرة. وبهكذا استنتاج نميط اللثام عن رسوخ لحظة أخلاق الواجب في الاستهداف الغائيّ، وإنّ ذلك ما كان جليًّا بفضل المكانة التي يحتلّها عند «كانط» مفهوم الإرادة الخيّرة «من كلّ ما يمكن تصوّره في العالم، بل وخارج العالم بعامّة، ليس ثمّة ما يمكن أن يعدّ خيراً بدون حدود أو قيود اللهمّ إلاّ الإرادة الخيّرة». وللتدليل على ما نذهب إليه من رسوخ في التراث الغائيّ، بل قل من رسوخ في التجربة الأخلاقيّة العاديّة -ذلك أنّه كما أنّ الأمر عند «أرسطو« فإنّ الفلسفة الأخلاقيّة عند «كانط» لا تنطلق من لا شيء، فمهمّتها، ليست اختراع الأخلاق ولكن استخراج معنى واقعة وجود الأخلاقيّ-

وبالتالي نلاحظ تكرار ملافيظ مثل: «تقدير»، و«يقدّر»، و«يستحقّ التقدير» في ثنايا القسم الأوّل من كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، وهي ما تنفكّ على صلة بالإرادة الخيّرة. يتراءى في أعطاف هذا الاستدلال إمكان انبثاق مجالات اهتمام تُضمر تأكيدين يسعى كلّ واحدٍ منهما إلى المحافظة على نوع من الاستمراريّة.

وتحت هدي هذا النحو من النّظر، يُصبح بيّنًا أنّ ما هو جيّد وخيرّ أخلاقيًّا واجبيًّا يكون لا محالة جيّدًا وخيرًا من دون قيدٍ أي في كلّ الظروف ومهما كانت الأحوال فينبغي أن يكون كذلك دائمًا.

وجلي من خلال هذا التحليل أنّ المحمول خيرًا وجيّدًا يحتفظ بصبغته الغائيّة، فإنّ التحفّظ -دون قيد- يعلن عن استبعاد كلّ ما يمكن أن يسحب ممّا اعتبر خيراً، صفته الأخلاقيّة والواجبيّة، ويتّضح في مستوى ثاني التأكيدين أنّ من يحمل بعد الآن المحمول خيراً إنّما هو الإرادة، وتطالعنا هنا مرّة أخرى استمراريّة معيّنة مع المنظور الأخلاقيّ قد أبقي عليها. وإنّ هذا الأمر ليفترض المساواة بين المفهوم الكانطي للإرادة والاقتدار على التدخل في مجرى الأشياء؛ لإحداث انطلاقة جديدة، واتّخاذ القرار لأسباب ودوافع، وهذا الاقتدار هو موضوع تقدير الذات، مع أهمّية الإشارة إلى أنّ الإرادة في الأخلاق الواجبة عند «كانط» تحلّ محلّ الرّغبة الحكيمة في الأخلاق عند «أرسطو». لقد بان ممّا فات أنّنا نتعرّف إلى الرغبة من خلال استهدافها، أمّا الإرادة فإننّا نتعرّف إليها عبر علاقتها بالقانون. وإنّنا لنعثر على علامةٍ حاسمةٍ تؤكّد أنّ تعريف «كانط» للإرادة في معناها الأعمّ إنّما يحمل بصمة هذه الإحالة إلى المعيار الواجبي، فلئن كانت الظواهر الطبيعيّة تتبع القوانين فإنّ الإرادة هي ملكة التصرّف بحسب تصوّر القوانين -كما ذهب إلي ذلك كانط - وإنّ مثل هذا التعريف يُبيّن الأسلوب التشريعيّ الذي يخترق مصنّفات كانط جميعًا. في هذا الموضع بالذات يستعيد السؤال: «ماذا عليّ أن أفعل؟» مشروعيّته. وهكذا فالإرادة إنّما تعبرّ عن نفسها في أفعال خطاب تنتمي إلى مجموعة أفعال الأمر، في حين قد نرى أنّ الملافيظ المستعملة في الرّغبة وحتّى في السعادة هي أفعال خطاب انتماءها ظاهر إلى طابع التمنّي.

ويرى «دلبوس» (Victor Delbos) أنّ الخلاف بين «أرسطو» و«كانط»، هو في تصوّرهما للعلاقة بين النظرية والتطبيق، فـ«أرسطو» يرى أنّ النظريّة تترتب على التطبيق، وأحيانًا يمكنها أن تختفي أمام التطبيق، أما «كانط» فيرى أنّ النظرية هي التي تنظّم وتتحكّم في التطبيق،

ويجب بالتالي أن توضع بصرف النّظر عن التطبيق: صحيح أنّ الأخلاق وضعت لتطبّق على الإنسان، لكن يجب تأسيسها أوّلاً قبل تطبيقها.

ولمّا كانت عناية «جيورجيو أغامبن» مصروفة إلى بسط الكلام في ذلك الغرض، طفق يوضّح أنّ مقتضى ما التبس وغمض وأشكل أنّه إنّما ثمّة مسافة بعيدة وعميقة لا بدّ من سبر أغوارها، فقد استبان في أماراتها أمرًا مبهمًا مأتاه فيض موروث قديم، آن لنا أن نُبيّن تركيبه المتردّد. لقد استقرّت عندهم في دهر سالف، شبكة من الفضاءات والمقامات الدينيّة، ظلّ مثواها الدفين الأمر اللاهوتي الذي يستهدون به، والذي لم تكن له دلالة إلاّ من أجل عقاب أو ثواب ولم يكن بالإمكان فصله عنهما. والأرجح عنده أنّ «كانط» هو من أفلح بشكلٍ خفيٍّ في نقله إلى الفلسفة لتيسير المهمّة، حتى وقر في القلوب والعقول، حيث انتهى إلى تقمّص شكل الواجب المطلق أو القطعيّ، من حيث إنّ أخلاق كانط تقوم بهذا المعنى على مفترضات لاهوتيّة خفيّة.

إنّنا إذا مددنا نظرنا صوب ما آل إليه الحال يتّضح لنا أنّ في جوف هذا التفسير، أمرًا ذا دلالة هو أنّه على عتبة الحداثة عندما بدا أنّ الميتافيزيقا واللاّهوت أخليا المكان نهائيًّا للمعقوليّة العلميّة، وزالت كلّ الحوائل التي حالت بينهما. مثّل فكر «كانط» في مهارة واقتدار، عودة الظهور المعلمن لأنطولوجيا الـ «كن» صلب أنطولوجيا الـ «يكون». إنّه انعطاف حاسم، بل ذهب ذاهبون إلى أنّها عودة كارثيّة للقانون وللدين في قلب الفلسفة، في مواجهة انتصار المعرفة العلميّة. وإذا ما رمنا الاستزادة استشفافًا للمشكل واستجلاء لما غمض وارتبك من معناه، فإنّ «أغامبن» يعدّد الدلائل والأمارات التي تؤكّد أنّ «كانط -وهو لا يجد في نفسه حرجًا- هو من حاول تأمين استمرار الميتافيزيقا؛ بترحيل أنطولوجيا الأمر داخل أنطولوجيا الكينونة والجوهر، معتقدًا أنّه يُؤمّن بهذه الكيفيّة إمكان الميتافيزيقا ويُؤسّس في الوقت نفسه إتيقا لا تكون لا قانونيّة ولا دينيّة. وحريّ بنا أن نبصر استتباعات ذلك التمشي، فقد استقبل «كانط» دون أن يدري إرث التقليد اللاهوتي-القانوني للواجب وللفعّالية وأطرد نهائيًّا الأنطولوجيا الكلاسيكيّة.

*** بعد ما يزيد على ستة قرون من تاريخ الغرب بدت المدارس والتيارات الفلسفيّة والفكريّة وخصوصًا منها العقلانيّة والوجوديّة والوضعية، في حالة تعكس أزمتها في إنتاج قيم تستجيب للتحولات الكبرى التي تجتاح عالم اليوم. كيف تقوِّمون على نحوٍ مجملٍ، هذه**

المسيرة التاريخيّة والاختلالات التي تعرّضت لها، ولا سيّما لجهة أثرها على إنتاج القيم؟

- لقد كان الصراع عنيفًا بين الوجوديّة والبنيويّة حول موقع الذات والتاريخ والممارسة، فلقد رأى «سارتر» أنّ البُنى هي تركيباتٌ زائفةٌ تصنعها ذاتٌ معلّقة في الفضاء، فالذات الفردية شاهد لازم على فاعلية البنى. وقد ردّ «كلود ليفي ستراوس» بأنّ التاريخ لدى سارتر نشاطٌ ذاتيّ تمارسه الذات لذاتها وهكذا فـ «سارتر» أسير أناه المعرفي، والسؤال: كيف ستحمي الأنطولوجيا نفسها من «الانغلاق على الذات» أو «الانفتاح بلا ذات»، وهكذا طوّر «ريكور» مثلاً مشروعه نحو أنثربولوجيا فلسفيّة: تحرّر الذات من الفردية، وتفتّحها على أفق المجتمع والتاريخ والآخر، ونحو تأويليّة نقديّة تسدّد خطى الاتّجاه الأوّل. ولأنّه لم تعد لحقيقة الكوجيتو الدلالة الأنطولوجية عينها، التي كانت لها، ولمّا لم تعد كافية لتأسيس رمزيّة الوجود، أصبح من الضروري اقتران «الأنا أفكر» بـ «الأنا أكون»، وبهكذا فقد أصبح يمكن عندئذٍ وفقط، للوجود، أن يحقّق بعض اكتماله في العالم وأصبح يمكن أيضًا أن تكون الأنطولوجيا تعبيراً عاقلاً عن الإنسان إبّان فهم علاقته بمن ليس هو. وحده هذا التفسير يستطيع أن يجمع جنبًا إلى جنب، التأكيد المطمئن: «أنا أكون» والشك المؤلم: «من أكون؟».

لقد وجدت الإنسانيّة الحالية في «الغرب» الجهة التي تمكّن كلّ تفكير غير غربي من الاهتداء إلى نفسه، إلّا أنّها عاينت أيضًا أن «الغرب» الذي طالما وثقنا به وتمسّكنا بحبله إنّما قد بات غربًا يتمزّق. فلو تمعّنّا في مسار التفكير حول «العلمنة» مثلاً، لاتّضح لنا أنّها أخفقت سياسيًّا؛ لأنّها لم تكن دائمًا نتيجة أو حصيلة لتطوّر مجتمعي ذاتي داخلي بقدر ما كانت حصيلة للهيمنة والسيطرة، ولم تنتبه إلى الرهانات الروحيّة المختلفة لضربين من الإنسانيّة: إنسانيّة تريد القضاء على الأسطورة؛ لتحقيق الإنسان في النوع الإنساني تحقيقًا تامًّا، وليس الجنس الإنساني بالنسبة إليها إلا قوانين تصبح فيها النّزعة الروحية ثقافة. وإنسانيّة تشفّ عن مقاومة خالصة في ما تزعم، ولكنّها مهزوزة في واقع الأمر. وهكذا لا بدّ من إعادة توسيع دلالات المفهوم، تدبراً لما من شأنه أن يوفّر القاعدة المشتركة. وكلّ ما كان تعبيراً عن ذهنيّة متعصّبة للوضعانيّة والعلماويّة من ناحية، مؤسّسة للمركزيّة الأوروبيّة من ناحية ثانية، مجسّدة لعداءٍ معلنٍ على «الآخر» عمومًا من ناحية ثالثة. ولن يتمّ انفضاح المحورية «الغربية» وإبانة تصدّعٍ كثير من مرتكزاتها وتفكيكها بالانكفاء على الذات وقد انطوت في ركن ركين تحاصرها الاتهامات، وتلهث بحثًا عن أدلّة تثبت براءتها وآيات تبطل مطاعن ومزاعم مستشرق مفعم

بالتلذّذيّة والنزوع العجائبي. كما لا يتم ذلك بالعداء المعلن أو المضمر ولا بالردود السجاليّة المتسرّعة، فمثل هذا المنهج يخلق تمركزًا جديدًا لا يحرّر الثقافة بقدر ما يجعلها أسيرة ذلك الوهم الاستشراقي: الدونية والعجز «وهذا مأزق يجب تلافي السقوط فيه» وإنما يتم ذلك -تفكيك المركزية وإبطال هيمنتها- بالتعامل الموضوعي الواعي.

ثم إنّ الخروج من نيرّ تلك الهيمنة يقتضي الوعي أوّلاً بأنّ اهتمام «الغرب» بالشرق لم يكن في أيّة حال من الأحوال من أجل «الشرق» بل كان دومًا من أجله هو (=الغرب) ويتم ثانيًا بتحليل الفكر الأوروبي عمومًا والفكر الاستشراقي بخاصة تحليلاً نقديًّا من الداخل فـ «مراجعة الاستشراق الأوروبي لا تقوم بنقد الاستشراق فحسب بل بنقد الفكر الأوروبي ذاته». فقد نسي الأوروبيون ما يدينون به للفلسفة واللاهوت العربيين، إنّه نسيان ينبع من تمركز حول الذات، فمثل هذا التحليل يوقفنا على الرؤية التي تحدوهم والمنهجيّة التي يسلكونها ورصد الآليات والأساليب التي يتوسلون بها، فتحدث خلخلة جذريّة ونقد يهزّ نظام المفاهيم والمعرفة السائد، بل قل البناء النظري، الذي يتأسّس عليه هذا الاستشراق، هذا الإقلاق هو الذي يزحزح علاقتنا بالاستشراق و«خلخلة تلك الإشكاليّة بإحداث رجّةٍ نقديّةٍ في مفاهيمها الأساسيّة تعني نهاية المعرفة المؤسّسة عليها» والتملك النقدي للفكر الغربي، من موقع التجاوز التحرّري. وبضرب من السابقيّة طريف، سيعرب «جيورجيو أغامبن» عمّا طال أمد كتمانه، ذلك أنّ كلّ من يعتقد أنّه يجب عليه أن يفعل يدّعي أنّه ليس كائنًا وإنّما عليه أن يكون، آنئذ يرتبط الواجب بالخضوع. وعندما نكون رفعنا القناع ـ كاسح التغلغل وشديد الوطء ـ يصبح الواجب وقتذاك دالاًّ على القيام بفعل يلزم أن يحدث حتمًا بالخضوع إلى القانون. ولسوف نلحظ أنّ الواجب ينخرط، بجملة دلالاته واستعصاءاته وعلاقاته، في رهانات إتيقيّة وإستيتيقيّة سياسيّة-أخلاقيّة. ولم يكن «أغامبن» غافلاً عن أنّه، وهو يطرح اليوم مفارقة الحريّة والحتميّة، يضع على المحكّ مسؤوليّة الفاعل في علاقته بالقانون، فضلاً عن علاقة القانون بالعنف، وتحويل عنف الفرد ضدّ الفرد إلى عنف الجميع ضدّ الفرد باسم القانون. وللتمكّن من استكمال عين الإشكال، أومأ «أغامبن»، بإشارات مبثوثةٍ طيّ نصّه، إلى أنّ «التذكّر المسيحي لقربان يسوع المسيح أقوى بكثير من الذاكرة اليهوديّة لقرابين الهيكل، بما أنّ التذكّر هو تنشيط قربان ابن الله الذي أنجزه الكهنة». ومع أنّه كان قربانًا لمرّة، فإنّه يموت كلّ يوم، على الطريقة التي استنّها أغسطينوس؛ ليخطّ أثرًا فريدًا غير متكرّر، ويثبت أمرًا جللاً، يظلّ مفعمًا بالرّموز مضمّخًا بالمعاني التي من شأنها أن

تيسّر ممكنات إعادة إنتاج المضامين المبعثرة أصلاً، من جهة ما تنتمي في جذورها البعيدة إلى الأوّلين وإذا نحن تأمّلنا هذا، علمنا يقينًا أنّ «أغامبن» يعتزم النظر والحديث هاهنا عن «فاعل الفعل» وليس عن «فعل الفاعل» ولم يكن التفريق بينهما هيّنًا ولا يسيراً. فيستبين وقد هيّأ إلى الغايات سبلها أن جدّة التمييز لا تتمثّل في كونه يفصل الذّات عن فعلها وحسب، بل في كونه يفصل في الفعل ذاته بين الفعل الذي وقع اعتباره في مرّة أولى عمليّة يقوم بها فاعل ومرّة ثانية في ذاته نعني في إنجازيّته. فالكينونة ليست كائنة بل هي تتكوّن وتتحقّق، إنّها دائمًا نتيجة ممارسة فاعلها هو الإيمان، ففي الإيمان الفعل هو الكينونة، من جهة ما هو تمام الدّرك. ولأنّ «أغامبن» يوقن أنّه بناء إلى هذا كلّه حاجةٌ شديدةٌ، يكشف أنّ الإيمان المسيحيّ هو تعبئة الأنطولوجيا التي رهانها هو تحويل الكينونة إلى فعّالية. ها هنا استبان لنا ما لم يكن يستبين: كلّ شيء في الحياة قائم على الواجب، الالتزام به هو المقصد الشريف والمنزع اللطيف في حين التخلي عنه هو العار.

*** من المسلّمات الأساسيّة التي قامت عليها فلسفة العلم في الغرب أنّ الهدف من تنمية العلوم هو التحكم بالعالم الخارجي واستغلال الطبيعة، وبالتالي السعي الحثيث إلى جلب المنافع أنىَّ وُجِدَت... ما الذي ترونه حيال هذه المسلَّمة في تداعياتها على النظام البيئي والتصدعات الخطيرة التي عصفت به في مجمل الميادين؟**

- هناك فرضيّة مُفادها أنّ الإنسان سيصبح كأيّ إنتاجٍ حيوانيٍّ مصنّعٍ في الوجود، نظرًا لما توفّره جميع التقنيات الجديدة التي تحيط بإنتاجه اليوم، ومن المفيد أن نذكر أبرز هذه التقنيات:

- تقنية التخصيب الاصطناعي: تقنية الإيداع في عنق الرحم للمساعدة الطبيّة على الحمل، عملية الزرع بالأنبوب: تقنية تمكّن من التخصيب خارج الجسد الإنساني، تشخيص الجنين: وهي طريقة تمكّن من معرفة الخصائص الوراثيّة لجنين عند التخصيب بتقنية أطفال الأنابيب، إمكانية تأجير وكراء بطون حوامل: استعمال تقنية الأرحام الاصطناعية محل الأرحام الطبيعية. ويمكن إضافة أصناف شتّى من التقنيات الجديدة: كالمعالجة الخلوية، أي عبر تحضير يتم من خلال خلايا حيّة قد تكون في أصلها حيوانيّة أو إنسانيّة... فهل تنذر الإمكانات المتاحة من طرف علوم البيولوجيا والهندسة الوراثية بتحوّل عميق في أسس المجتمعات البشرية؟

يبقى الهدف هو وصول التفكير الأخلاقي إلى إرساء قوانين ومعايير للعامل البيولوجي ذاته، مما يجب الاعتراف معه بأنّ التحوّل الذي تبشّر به «الهندسة الجينية» في طبيعة الإنسان، يحمل معه تحوّلاً راديكاليًّا في طبيعة تلك الذات الإنسانيّة، التي يشتغل عليها القانون، وما نريد التشديد عليه أنّ القانون ذاته -كما جرت به العادة- مقبل لا محالة على تغيّرات ومراجعات جذريّة ستغيّر من مفهوم تعريف القانون للفرد ذاته. ولا يخفى ما يطرح على القانون من إشكاليّات عويصة، نتجت عن تطوّر «البيوأخلاقيات» و«البيوتكنولوجيا». هكذا تأسّست الأخلاقيّات والمعايير القانونيّة الحديثة على فصل جوهري بين «الأفراد» و«الأشياء»، فالعنصر الأوّل يمسّ كلّ ما له كرامة وهو غاية في ذاته، أمّا العنصر الثاني فيخص الممتلكات التي لها «ثمن» وتنتمي إلى دائرة الوسائل وتنسحب عليها قواعد التملك والعرض والطلب.

ولنا أن ننتبه إلى رأي «يوناس» الذي يرى أنّ مخترعات التقنيّة المتواصلة والمتكاثرة أحدثت من التقلبات في أمور الحياة ما لا يمكن تصوّر قدره ولا إحصاء أحواله ولا تبين مآلاته، كما يرى أنّه لا مخرج لنا من هذه الوضعيّة الدائمة التبدّل، التي يتعذّر فيها التنبّؤ بما سوف تؤول إليه أمور الإنسان إلا بأن نجدّد أخلاقيّاتنا عن طريق إقامة ميثاق بيننا وبين الطبيعة كما أقمنا ميثاق بيننا وبين المجتمع. ميثاق نتحمل فيه مسؤوليتنا كاملة إزاء وجود الطبيعة باعتبار هذا الوجود موضوعًا متمتّعًا بمشروعيّة قانونيّة، وأوّل واجبات هذه المسؤوليّة تحصيل الشعور بالخوف، خوف مسؤول يحمل على العمل ويقترن بالرجاء، في تجنب الأسوأ ودفع الأسوأ، فـ «لتأت فعلك على الوجه الذي يجعل أثاره تصون الحياة الإنسانيّة الحقّة على وجه الأرض». كما أنّ «آبل» ينطلق من ملاحظة هول الأخطار وسوء الآثار القريبة والبعيدة التي تتسبّب فيها للحياة الإنسانيّة التحكمات الصناعية والتكنولوجية المختلفة، ويستنبط من هذه الملاحظة ضرورة التعجيل بتأسيس ما يسميه باسم «الأخلاقيّات الكبرى» (Macro-éthique). وهي أخلاقيّات تشترك في وضعها جميع أمم الأرض على اختلاف ثقافاتها، ولا سبيل إلى هذا الاشتراك إلا بقيام تواصل دائم؛ لأنّ هذا التواصل ينبني على معاييرَ أخلاقيةٍ كلية وقبلية، تتنزل من كل خطاب منزلة شرائط الإمكان أو شرائط الصحة، يستوي في ذلك الخطاب العادي الذي يشترك فيه جميع أفراد الجماعة التواصلية والخطاب العلمي الذي تنفرد به فئة مخصوصة من هذه الجماعة. وقد تولى «هابرماس» أيضًا تأسيس أخلاقيات التّواصل الذي يتّخذ عنده صورة المناظرة. كما نجد نظريّة الضعف عند الفيلسوفين «جاك ايلول» و«دومنيك جانيكو»، فلمّا كانت التصرفات التقنية في نظر «ايلول» جملة من

الوسائل التي تظهر القوّة فوق القوّة وتجلب الضرر بعد الضرر، فقد رأى أنّه لا سبيل إلى دفع مساوئها إلا بمعارضتها بأخلاقيات تقرّر حاجة الأفراد والمؤسّسات إلى الزهد في جزء من هذه الوسائل، لا عجزاً عن استعمالها وإنّما اختيار لبعضها دون البعض، ويكون ذلك بأن نمتنع عن المشاركة في إنجاز أية تقنيّة ما لم نتبيّن آثارها الشاملة والبعيدة. أمّا «جانيكو» فقد اتّجه إلى بيان كيف أنّ التصرّفات التقنية تصير إلى الإضرار؛ حيث كان يجب أن تأتي بالنفع: لكن العقلنة لا تلبث أن تنقلب إلى نقيضها، حتى أنّه يصحّ القول بوجود قانون جدليٍّ هو قانون الانقلاب ومقتضاه أنّ كلّ عقلنة تطلب بلوغ النهاية في القوّة ترتدّ إلى ضدّها، فيكون الانقلاب هو الحدّ المرسوم الذي لا يمكن أن تتخطاه العقلانيّة في تزايد سلطانها.

وعليه يذهب «ريكور» إلى أنّ الشرّ لم يعُد يستطيع هو أيضًا أن يقيم في تخريب العقل، فالكائن خارج القانون لن يكون شريرًا لكثرة ما هو شيطاني (...) وإنّني لأرى على نحو أكثر دقّة كذلك في «كانط» التجلي الفلسفي التام بأنّ الشر الأعلى لا يمثل المخالفة الكبيرة للواجب، ولكنّه يمثّل الخبث (pravitas, vitiositas) الذي يجعلنا نرى الخيانة فضيلة.

*** ثمة رأي يقول: إنّ كلّ ما جاء به العقل الغربي من محاجّات، فإنّما من تضخّم ذاته الحضارية التي أسلمت نفسها العلمي القائل بأنّ كلّ شيءٍ يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، وقد نظر إلى الروحانيات والأخلاقيات بأنّها مجرّد متغيِّرات في كيمياء الدماغ تتفاعل مع مجموعة من القوانين الميكرو-بيولوجية المرتبطة بتطوّر الإنسان. كيف تُقوّمون هذه الرؤية في ضوء التطوّرات الانعطافيّة التي يعيشها الغرب اليوم في مواجهة فيروس كورونا على سبيل المثال؟**

- ليكن منا على بال، إنّه من هنا أثير جوهر الإشكال؛ إذ تعتبر «عقيدة الصدمة» استراتيجيّة سياسيّة تستخدم الأزمات واسعة النطاق للدفع بالسياسات التي تعمّق التفاوت على نحو منهجيّ، وإثراء النخب وإضعاف الآخرين. هذا الاقتران «الواقعي» بين السياسة والأزمات أمر حاسم. ففي فترات الأزمات، يتجه الناس إلى التركيز على الطوارئ اليوميّة المتعلّقة بالنجاة من تلك الأزمة، مهما كانت طبيعتها، ويتّجهون إلى وضع ثقةٍ متزايدةٍ في أولئك القابضين على زمام السلطة. إنّنا نفقد التركيز قليلاً أثناء فترة الكوارث كما وضحت «نعومي كلاين».

ولا بدّ لنا أوّلاً حتى نقف على ما تختص به هذه «الواقعات» أن نتعقّب الإكراهات،

ومحاصرة المتطلبات المتناقضة مع الرغبات الأكثر مشروعيّةً للفرد. إنّها حريّةُ المصالح وحريّةُ الشّروط والعمليات المالية، وليست حرية الإنسان والأذهان والقلوب، فـ «العائلات أصبحت لأسباب ماليّة مستبدّة؛ حيث يفلت الزمن من أي تحكم ومن يقينيّة المواسم، وحيث يُسلب الإنسان من رغباته من خلال قوانين المصلحة». ولا يتعلّق الأمر بإدراك التاريخ فقط، بل برفضه. وذلك حنين إلى حكمة قديمة ضاعت أسرارها في جنون المعاصرين.

ويجوز الجهر أنّ ما انوسم به الوضع فأثقل وعرقل الخطى، هو أنّ إدارة الأخلاق أصبحت ملجومة بالتجارة والاقتصاد. وبذلك يتم إدراج الفكرة البرجوازية الكبيرة -التي ستصبح فكرة جمهورية- القائلة بأن «الفضيلة» هي الأخرى قضيّة من قضايا الدولة، ويجب أن تتخذ إجراءات لفرضها. ولحظتذاك يمكن أن نذهب إلى أنّه في ظلّ «المدينة البرجوازية»، ولدت تلك الجمهورية الغريبة لـ «الخير»، التي ستفرض الخير بالقوّة على كل أولئك الذين يُتّهمون بانتمائهم إلى الشّرّ. إنّها الوجه الآخر لذلك الحلم الكبير، لانشغالات البرجوازية في المرحلة الكلاسيكية: تطابق بين قوانين الدولة وقوانين القلب. «على سياسيينا أن يتواضعوا وينسوا حساباتهم، وليتعلّموا، ولو مرّة واحدة، أنّ بإمكاننا الحصول على كلّ شيء عن طريق المال دونما حاجة إلى الأخلاق والمواطنين». لقد شكّلت هذه المؤسّسات ما يُشبه محاولة البرهنة على أنّ النّظام يمكن أن يكون متطابقًا مع «الفضيلة» وبهذا المعنى فإنّ «الحجز» يخفي داخله، في الوقت ذاته، ميتافيزيقا للمدينة وسياسة للدين. ولعلّ أوّل ما يجدر التذكير به أنّ «فوكو« يذهب إلى أنّ الحجز يقع، باعتباره مجهودًا استبداديًّا، في تلك المنطقة التي تفصل حديقة الله عن المدن التي بناها الناس بأيديهم عندما طردوا من الجنة». إنّه الوسم المشين والرهيب على جسد السياسة، الوسم الواسع في عمقه. يقع ضمن نسق من الأخطاء، ولهذا النسق صانعوه وضحايا سذج وقابلون للخداع. ودفعًا بالإشكال إلى مداه وإجلاء لما غمض وتيسيراً لما عسر يبادر «فوكو إلى توضيح مُفاده أنّ «الداء الذي حاولوا إخفاءه داخل الحجز سيظهر من جديد وقد اتّخذ مظهرًا عجائبيًّا، كما أنّه يشيع حالة من الرعب في أوساط السكان. إذ ولدت وتطوّرت في جميع الاتجاهات ثيمات حول داء، بدني وأخلاقي، تشتمل، دون ضبط أو تحديد، على سلطات متشابكة فيها التدمير والرعب». حقيق بنا أن نشير إلى أنّ «الدولة» تخلّت عن الفرد ضمن تقلّبات هذا الزمن، وهذه أمم تعيش بـ «التجارة»، فالذهن المشغول دائمًا بالمضاربات يتربّص به الخوف والأمل. ذلك أنّ «السلطة الملكية» كانت قد شرعت في إعادة تنظيم الثروة الضخمة التي تركها الذين هلكوا من الجذام (...) وخصّصت

الأموال هذه المرة من أجل مساعدة الفقراء في عيشهم». وعبر إضاءاتٍ مستحدثةٍ لا أبين منها ولا أجلى، صاغ «فوكو» مسارًا نظريًّا جذريًّا جديدًا، وكيفيّة من كيفياتِ التعاطي والربط بين «التحولات» و«القوانين» المتحكّمة في تطوّر المجتمعات، فـ «ابتداء من تلك اللحظة لم يعد البؤس حلقة ضمن جدليّة الذّلّ والمجد، بل أصبح مرتبطًا بثنائيّةٍ أخرى هي اللا نظام والنظام، ثنائيّة تصنّف البؤس ضمن الشعور بالذنب. فالبؤس الذي كان يحمل -منذ زمن «لوثر» و «كالفين»- آثار العقاب الأرضي سيصبح داخل كون إحسان الدولة إساءة إلى النفس وخطيئة ضد السير العادي للدولة. لقد انتقل البؤس من تجربة دينيّة، إلى تصوّر أخلاقي يدين البؤس، وعند هذه النقطة بالذات تلتقي كلّ دور الحجز: علمنة الإحسان دون شك، ولكن أيضًا عقاب أخلاقي للبؤس». ولأنّ الإشكال يحتاج إلى توجّهٍ عقليٍّ أدق يفسح «فوكو» مكانًا لممكن وارد فـ «لا تتفاخروا، أيّها المتحضرون الحكماء، فهذه الحكمة المزعومة التي تعتزون بها قد تدمّر في لحظةٍ واحدةٍ وتشوّش صورتها، من قبيل حدث غير متوقع أو انفعال حاد ومفاجئ للروح الأشدّ معقوليّة والذهن الثاقب».

علينا أن ندرس الغرب بعناية لكي نستشرف مستقبله الآخذ بالتداعي

حوار مع السيد الدكتور أحمد رهنمائي

ينحو هذا الحوار في الاتجاه الذي يحدد المنهجية النقدية التي ينبغي على النخب الإسلامية أن تعتمد في مقاربة الغرب المعاصر. وقد كان ذلك مدار نقاش مع الدكتور أحمد رهنمائي. وهو خريج جامعة مكغيل الكندية، وعضو في الهيئة العلمية لمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق، وقد نُشرت له حتى الآن عدة كتب ومقالات مثل: «معرفة الغرب» و «مدخل إلى مباني القيم» و «التعرف على مبادئ الاستشارة وفنونها» و «المواجهة بين الرؤية الكونية العلمانية والرؤية الكونية التوحيدية» و «فلسفة التعليم والتربية: الغربية والإسلامية» و «فلسفة علم النفس ونقده» و... مضافاً إلى انشغاله لأكثر من عقدين من الزمن بالبحث والتدريس في المجالات المتنوعة للعلوم التربوية وعلم النفس والإرشاد وتقديم الاستشارة. مضافاً إلى عقده العديد من الجلسات والندوات والحوارات واللقاءات العلمية حول التعرف على الغرب. ومن هنا فنحن نسعى في هذا الحوار للتعرض إلى بعض المسائل العامة المرتبطة بالتعرف على الغرب.

«المحرّر»

*** كيف ترون المسير الأولي للمشروع المسمى بـ «نقد الغرب» وكيفية تقدمه؟. وبعبارة أخرى، كيف نَقوم بإدارة هذا المشروع من أجل أن يصل إلى النتائج المطلوبة؟.**

-عندما نريد دراسة ظاهرة ما وتحليلها وفهمها، فلا بد لنا من ملاحظتها كحالة متكاملة. والمراد من ذلك أن نقوم بدراستها بلحاظ نقطة بدايتها، ونهايتها، ومسير حركتها. وأنا أعتقد أنه يجب ملاحظة هذه الحالة عند دراسة الغرب. وعلى هذا الأساس، فإننا إذا كنا نريد أن

نفهم بشكل تحقيقي ماهية الغرب وطبيعته وهويته، وما هي الآثار والنتائج المترتبة على الغرب؟ كيف كان ظهوره، وما هي نقاط الضعف والقوة التي كانت موجودة فيه؟. فلابد من ملاحظة هذه الحالة منذ نقطة بداية تَشكُّل الثقافة والأدب والتاريخ في الغرب، ومن ثم نتحرك معها تاريخياً إلى أن نصل إلى الوقت الحالي. وآنذاك نجعل من الزمان الحالي مُنطلقاً نستشرف على أساسه مستقبل الغرب ونهايته. وعلى أساس هذه المحاور الثلاثة يمكن الوصول إلى منهج خاص في نقد الغرب. وطبقاً لهذا المنهج، فالسؤال الأول يدور حول زمان ظهور الغرب بعنوان «الغرب»؟ وللجواب على هذا السؤال لا بد لنا من الرجوع إلى آراء المحققين والمؤرخين الغربيين أمثال ويل ديورانت وهنري لوكاس وغيرهما. وطبقاً لآراء هؤلاء فإن تاريخ الغرب يرجع إلى ١٦٠٠ سنة قبل ميلاد المسيح. ولم يُقدم لنا المؤرخون معلومات حول الأحداث التي جرت قبل ذلك التاريخ. وطبعاً فنحن لا حاجة لنا أيضاً لتلك المعلومات. وعلى هذا الأساس يكون مجموع ١٦٠٠ سنة قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام، و٢٠١٨ سنة بعد ذلك يساوي ٣٦١٨ سنة. وهذا هو مجموع كل تاريخ الثقافة الغربية التي ينبغي لنا تحصيل معلومات عنها. ولا شك أنه ليس هناك من ضرورة لتحصيل هذه المعلومات بشكل تخصصي، بل يكفي بالمقدار الذي يجعلنا نفهم الخلفية الثقافية، والاتجاه الحالي الحاكم على الغرب، والتنبؤ بالمستقبل الذي ينتظر الغرب. ولا شك في أنه يجب في هذا السبيل ملاحظة كل أبعاد هذه الحالة. وبناءً على هذا، فالمرحلة الأولى ترجع إلى «عهد الغرب القديم». ومن خلال نظرة مقارنة فإننا لا نجد عندنا مرحلة تتميز بأنها «الإسلام القديم»، ولا شك أنه يمكن تقسيم تاريخ الإسلام إلى عصور مختلفة. كما أنه يمكن من منظار إسلامي اتخاذ منهج نقدي تجاه الغرب القديم، ذلك الغرب الذي رغم معاصرته لدين النبي موسى عليه السلام فإنه لم يأخذ منه أي لون أو طعم، وإذا كان قد بحث أحياناً عن علة علل خلق العالم فإنه لم يصل إلى إله الأنبياء، بل كان يسميها أحياناً علة العلل، وأخرى المحرِّك الأول، و... ولذا، فإنه يمكن اتخاذ منهج نقدي من هذه النقطة. فبحسب أفكار الغرب القديم يمكن أن لا يكون للعالم خالقاً. وإنما وُجد بحسب قانون التحوّل أو الديالكتيك من الأطروحة والطباق والمركب (الإثبات والنفي ونفي النفي). وهل هناك مُرشد للإنسانية؟. يعتقد الغرب القديم أن الإنسان لا حاجة به لمرُشد مرتبط بالوحي. وهل للوحي دخالة في تنظيم المجتمعات؟. ويجيب الغرب القديم على هذا السؤال بالنفي أيضاً؛ لأن الحجية فقط للعقل والفكر والتجربة والحس. ولهذا فأنا أعتقد أن الشروع بنقد الغرب يمكن

ملاحظته مع بداية ظهور تاريخ الغرب وثقافته. ومن ثم المضيّ معه ضمن إطاره التاريخي، وصولاً إلى مستقبل الغرب أخيراً.

*** برأيكم على أي أسس قامت نظرية المعرفة في الحضارة الغربية، وكيف تنظرون إليها؟**

-تعني مباني نظرية المعرفة كيفية تحصيل المعرفة عند الإنسان الغربي؟. غير أن كل ما قبله الغرب وصححه ولم يتجاوزه يتلخص في ثلاثة أنواع من المعرفة. الأولى: المعرفة الحسية والإحساسية. وطبقاً لهذا الأساس يُقال: لأننا نرى ونحس ونلمس فنحن موجودون. وإذا حبس الإنسان نفسه في المعرفة الحسية فسوف يقول: باعتبار أننا لا نرى الله ولا نسمع الوحي فهذه الأشياء لا وجود لها. وسوف يقول أيضاً بأننا لا نشعر بحاجتنا إلى الوحي؛ لأننا لا نرى الوحي، ونحن قادرون أيضاً على التشخيص. والإسلام يرى هذا النحو من المعرفة صحيحاً، ولكنه محدود وقليل؛ لأننا إنما نُدرك قسماً فقط من المعارف في هذا المجال. وبالتالي فهذا الطريق يستوعب قسماً من المعارف فقط. الثانية: المعرفة الإحساسية والتجريبية. وأتباع هذا الطريق _ أمثال شارل ساندرز بيرس، وفرانسيس بيكون، والتجريبيون بشكل عام _ يقبلون التجربة مضافاً إلى الحس والإحساس، ويعتقدون بأن التجربة أيضاً تمنحنا المعرفة. يقول شارل ساندرز بيرس: «إننا لم نصل إلى حضور الله ووجوده في العالم من خلال التجربة والاختبار؛ ولذا فإننا لا نقبله». ولا شك أن الإسلام يقبل التجربة ويُعطيها قيمة كبيرة، ولكن بشكل محدود وضمن حدود التجربة ذاتها؛ لأن الكثير من الواقعيات لا تدخل تحت التجربة وإنما يتم الكشف عنها بواسطة منظار آخر. الثالثة: المعرفة العقلية أو العقلانية. وأتباع هذا الطريق يُسمون بالعقليين، وهم يشملون طيفاً واسعاً من الغرب. ولكن العقل هنا له معنى خاص؛ لأنه منذ البداية لم يضع نفسه في الموقف الصحيح بالنسبة لله وعالم الملكوت وغير ذلك. ولذا فإن العقل ليس له تلك القوة اللازمة للوصول إلى عالم الملكوت. وهذه الطائفة ترى العقل أساساً للمعرفة مضافاً إلى الإحساس والتجربة، ولكنها بسبب عادتها مع الإحساس والتجربة فإنها تستخدم العقل ضمن فضاءٍ مخلوط بالمسائل المادية. ولذا فإنها تتنزل بالعقل إلى «العقل المعاش». وحيث إن معرفة الإنسان تصبح محدودة بالإحساس والتجربة والعقل، فلا جرم سوف تخرج الكثير من المعارف عن مجال معرفة الإنسان، وسوف تقع الكثير من الحقائق الدينية موقع الإنكار، ونصبح من القائلين بفكرة أنه ليس لدينا وسيلة وأداة للحكم على مثل هذه المدعيات الدينية. ولذا، فلا

دليل لدينا على تأييدها. إن مثل هذه النظريات للمعرفة تفصل الإنسانَ عن كثير من مصادر المعرفة كالوحي والنبوة. وعندما يتم إنكار الوحي والنبوة، فإن قسماً كبيراً من معلومات الإنسان سوف يبقى مغفولاً عنه. وعندما يتم فقدان هذه المعارف فإن الدنيا في النتيجة سوف تصبح هي مِلاك الحياة، ويمكن ارتكاب أي عمل من أجل هذه الدنيا، فيمكن ارتكاب الظلم والاستعمار والاستثمار. وهذه هي حال دنيا الغرب حالياً.

*** تبعاً لما ذكرتم ما النتائج المترتبة على علم الوجود في الثقافة الغربية، وما هو تحليلكم لها؟.**

-عندما تنحصر مصادر المعرفة في الحس والتجربة والعقل فإن معرفة الوجود سوف تنحصر أيضاً ضمن هذه الدائرة، وتؤدي إلى أنظمة مثل المادية. والتفسير الشائع في معرفة الوجود الغربية هو أن العالَم أتى بنفسه، ويتمتع بالتدبير الذاتي، فهو قد أوجد نفسه ويُدبّر نفسه بنفسه. ويعتقد فوكوياما أن هيغل قد أكمل التفسير المادي للعالم. وقد فسر هيغل العالَم طبقاً للنظرية الديالكتيكية بأنه نتيجة الأطروحة ونقيضها والمركب منهما، وأنه في هذه العملية يكون المركب بنفسه بمنزلة أطروحة جديدة لتستمر عجلة الإنتاج والتحول هذه. وعلى هذا التفسير فالعالَم ليس له منشأ ملكوتي ورباني. وإنما جملته حصيلة الأطروحة ونقيضها والمركب منهما. وقد عرَّف فوكوياما هذه النظرة للعالَم على أنها الكمال المادي للعالَم، وأن الكمال المعنوي له عبارة عن الوصول إلى الليبرالية الديمقراطية. وبهذا الشكل فمعرفة الوجود توقفت عند مثل هذه المعرفة الخالية من خالق اسمه الله. وفي النتيجة سوف تكون المادية هي الحاكمة. وعندما يكون الأمر هكذا، فإن الإنسان سوف يتصرف وفقاً لما يشتهيه طبعاً. فالإنسان موجود محبٌ للحرية، ويريد الحرية، وتحقق هذه الحرية يتحقق أيضاً من خلال الديمقراطية. وهذه الرؤية سوف تؤدي في النتيجة إلى ظهور النظام الليبرالي الديمقراطي. ودعوى مؤسسي هذا النظام قائمة على أن حرية الناس لا بد أن يتم تأمينها بأي طريق ممكن إلا إذا كانت معارضة لحرية الأفراد الآخرين. ولذا فإنهم يؤكدون على الليبرالية. ولهذا فإن الليبرالية تعتبر اليوم أحد أهم الأسس في معرفة الوجود في الغرب. والليبرالية يتم سحبها لتصل إلى libertinism ـ بمعنى التحلل والفجور ـ. وطبقاً لهذا النمط من الفكر فلا توجد هناك أي قاعدة أو قانون إلهي مقبول. ونحن نرى آثار هذا الفكر في النظام العائلي للغرب. فهناك حالياً سبع أو ثمان أنظمة للأسرة مقبولة ومعرَّفة في الغرب، ومن جملتها

أن الإنسان يمكنه أن يقوم بتكوين أسرة مع شخص من نفس جنسه، أو مع حيوان، أو مع الأشياء التي يحبها، أو حتى مع نفس ذاته. وبشكل عام فإنه يمكن مشاهدة مثلث المادية والليبرالية والعلمانية في الغرب. ومن منظار معرفيّ للوجود فإن الثقافة والحضارة الغربية قد أصبحت محصورة في هذا المثلث ولا مفر لها من ذلك، إلا إذا انكسر هذا المثلث، وتم لحاظ أفق ما ورائي مثل الله والمعاد. وحينئذ وعلى هذا الأساس، فالدنيا لا تكون عبثية، والإنسان لم يُخلق عبثاً، ولابد أن يكون مسؤولاً عن أعماله. فإذا تم لحاظ هذا الأفق فإن الفضاء الديني _ الإسلامي _ سوف يكون حاضراً. وإلا فسوف تظهر من داخل هذا المثلث اتجاهات ومدارس مختلفة أمثال: العدمية، والإنسانية، والوجودية، ومدرسة نيتشة، والداروينية، والفرويدية، وأشياء أخرى كثيرة. فجميع هذه الاتجاهات تعتبر كلها من أولاد هذا المثلث. وبعض هذه المدارس كالوجودية لا تعتقد بالله، واعتبرت الإنسان فوق الله، وأنه محور الوجود. بينما اعتبرت بعض الاتجاهات الأخرى كالفرويدية أن الإنسان بمستوى الحيوان أو أقل من الحيوان، وأنه مجموعة متراكمة من الغرائز. وهناك من المدارس من نظرت إلى الإنسان نظرة ميكانيكية وكأنه مجرد آلة. و... وفي المجموع فإن هذه المباني في معرفة الوجود عند الغرب هي التي تترك أثرها المباشر على تعريف الإنسان.

*** في مقام معرفة الآفات، كيف يمكن دراسة وتحليل المسيرة الإسلامية في معرفة الغرب ونقده؟.**

إننا وللأسف الشديد لم نقم بعمل يُذكر لمعرفة الغرب بالقياس لما تم في مجال معرفة الشرق. فهناك اليوم تخصص علمي باسم الاستشراق Orientalism فقد عمل الغرب وعلى مدى أكثر من أربعمائة عام في مجال معرفة الشرق ودراسته بنحو تفصيلي، وقد ألفوا في هذا الصدد كتباً كثيرة أيضاً. وأغلب هذه المؤلفات قد هاجمت الإسلام ووضعته في موضع الاتهام. ورغم أنه كان ومازال للمسلمين احتكاك كبير مع الغرب؛ فهل أخذت معرفة الغرب ودراسته طابع التخصص العلمي حتى الآن؟. والجواب بالنفي مع الأسف. هناك الكثيرون اليوم في المجتمع الغربي متواجدون بعنوان أنهم أساتذة في الاستشراق، أو يحملون دكتوراه في الاستشراق. بينما في المقابل فنحن لا نملك تخصصاً حتى بمستوى الليسانس في دراسة الغرب. وهناك الكثير من شباب المسلمين قد اجتذبتهم أمريكا والدول الغربية، رغم أنهم يعلمون بظلمها للدول الإسلامية. لماذا حصل هذا؟. لأنه لم تتضح لهم ماهية الغرب والفكر

الغربي، وإنما يشاهدون بريقه وأضواءه فقط. ولذا فإن التحدي الأول الذي يواجهنا في مجال دراسة الغرب هو أننا لم نفعل شيئاً. فكتب المسلمين المفيدة بمجال معرفة الغرب لا تصل إلى خمسين مجلداً صغيراً ومحدودة بمسائل قليلة. لقد ذهبت في عام ٢٠٠٠ ميلادي إلى مكتبة السويد التابعة لجامعة لندن، وقد كانت تحوي على ما يقارب مليون كتابٍ حول معرفة الشرق وإفريقيا. وقد سألتهم عن عدد الكتب المختص منها بالشرق؟ فقال المسؤول في المكتبة: إن هناك ما يقارب الثلاثمائة ألف كتاب يرتبط بالشرق. وأنا أحدس أن أكثر من نصف هذه الثلاثمائة ألف كتاب يرتبط بالإسلام. ففي الخطوة الأولى نحن نحتاج إلى مراكز أبحاث لدراسة الغرب تتصدى لها الحوزة والجامعة. وأعتقد بلزوم وجود معهد مختص بدراسة الغرب. وقد قام مكتب الإعلام الإسلامي ببعض الأمور، ولكن غاية مطمحهم كانت تأسيس مركز أو معهد للبحوث. والتحدي الثاني هو أن المسلمين يملكون روحية هجومية ضعيفة في وجه الهجمات الثقافية للغرب. فعندما يقع الهجوم، لابد من القيام بهجوم في مقابل ذلك. كما أنه في قبال الغارة الليلية لابد من القيام بغارة ليلية، وفي قبال الناتو لابد أن يكون هناك ناتو، وفي قبال الاختراق لابد من القيام باختراق. وهذا يتم فهمه على مستويات أربعة للهجوم الثقافي والغارة الليلية الثقافية والناتو الثقافي والاختراق الثقافي. وعلى هذا، فالأمور التي لا نفتقدها تعتبر تحديات أمامنا، فعدم وجود المصادر الكافية، وعدم وجود الأساتذة المحتاج إليهم، وفقدان الهيئة العلمية، وفقدان الإمكانيات اللازمة، وعدم إعداد الأساتذة؛ تعتبر من أهم الآفات الموجودة. فنحن نواجه تحديات من قِبَل أنفسنا حتى قبل أن يضع الغرب تحيات أمامنا، وكأننا قد أقدمنا على الانتحار من شدة الخوف من الموت. وهذا الذي تحدثنا عنه يمُثل التحديات الداخلية، ومن جملة التحديات الخارجية هناك دعايات وسائل الإعلام الغربية. وفي الواقع فإن هذه المسألة قد تجاوزت حدود التحدي، وتبدلت إلى آفة حادة مُهلكة. فإدارة المجال المجازي لا تقع تحت أيدينا، فنحن نملك رسائل كثيرة لبناء الإنسان، ولكننا لا نملك الأدوات الكافية لنشرها. فإحدى التحديات الحادة التي تواجهنا من طرف الغرب عبارة عن تحدي تسخير أنواع وسائل الإعلام الشاملة لوسائل الصورة والصوت. ومن هنا، فقد استطاعوا إيقاع الفتنة بسهولة بواسطة التلغرام، وسببوا الاحتكار والغلاء بواسطة الصحون اللاقطة. وهذا واحد من التحديات الجدية، وفي المقابل فنحن لم نفعل شيئاً لمواجهة هذا التحدي، ولم نستطع، أو لم نكن نعرف، أو لم نكن نريد.

*** من الواضح أن أبرز التحديات التي تواجهها المجتمعات الإسلامية هي ظاهرة الانبهار بالحياة الغربية ومنجزاتها التقنية، كيف تتصورون استراتيجيات المواجهة لهذا التحدي الكبير؟.**

إننا نواجه في الوقت الحالي الكثير من الصناعات الغربية التي تملأ العين والأذن، وتجذب الأنظار إليها. ويرى الناس هذا التقدم والتطور مثل التقدم في الصناعة والتكنولوجيا والزراعة، وكذلك في مجال الإبداعات الخاصة مثل صناعة الطائرات، والأدوات الميكانيكية والصناعية، وأنواع الأدوية وأصنافها، وحتى البناء. ولكنه لابد من الانتباه إلى أن العلم ليس ميراثاً لأحد. ففي القرون الوسطى والتي كانت مقارنة للقرون الذهبية للعالم الإسلامي كان هناك علماء أمثال أبو ريحان البيروني، والخواجة نصير الدين الطوسي، وأبو علي ابن سينا، ومحمد بن زكريا الرازي، وغيرهم، وكانوا كلهم مكتشفين ومبدعين. فعل سبيل المثال كان كتاب «القانون» لأبي علي ابن سينا مكتشِفاً لنظام طبي شامل. وقد تمت ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة اللاتينية في القرون الوسطى، وبقي هو الكتاب الدراسي لطلاب الطب على مدى أربعمائة عام. ومن هنا، فإن الشباب المسلمين يرون حالياً التطور الطبي الحالي للغرب، ولكنهم لا يرون خلفية ذلك، ويظنون أن كل هذا التطور يرجع إلى الغرب. وقد أثبت «مونتغمري واط» في كتاب «تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى» أن الغرب قد أخذ العلم، والتطور، وإدارة الدولة، والنظام الإداري، والتجارة، وفن الحرب، و... من المسلمين. وأنه من عدم الإنصاف إهمال دور الإسلام والمسلمين في التطور والحضارة الغربية العصرية. عندما دخلت للمرة الأولى كلية الهندسة في جامعة «مكغيل» لزيارة بعض الأصدقاء شاهدت حجراً منقوشاً عليه أسماء خمسة من علماء العالم. وقد كان بينهم من العالم الإسلامي ومن العالم الشرقي اسم الخواجة نصير الدين الطوسي. ومعنى هذه الكتابة أن علمنا وهندستنا مدينة لهؤلاء العلماء الخمسة، ومن جملتهم الخواجة نصير الدين الطوسي. إننا لم نشرح هذا الأمر للشاب المسلم حتى لا يقع تحت تأثير التقدم الغربي، ويعلم أن هذا التطور لا يرجع حصراً للغرب، وأن خلفيته الأساسية ترجع إليك وإلى أسلافك الصالحين. وفي الواقع فإن العلماء الغربيين ولأنهم قد استفادوا من آثار العلماء المسلمين على أفضل وجه؛ فقد تطوروا وصعدوا إلى الفضاء، فهم يذكرون العلماء المسلمين أمثال الشيخ البهائي، ويرون الفضل يرجع إلى أولئك. وكمثال على ذلك، فالمعادلات الجغرافية التي طرحها أبو ريحان البيروني قد استفاد منها الغربيون. وقد شاهدت الاسطرلاب الذي

صنعه الأستاذ حسين اليزدي موجوداً في متحف لندن. وهو اسطرلاب جميل ودقيق، ويتعجب الإنسان من هذه الدقة التي تمت صناعته بها قبل ما يزيد على ٣٠٠ - ٤٠٠ عام. فلابد من الشرح والتوضيح للشباب المسلمين أن الكثير من العلماء الحاليين للغرب لا يرجعون إلى الغرب، وأن الكثير منهم كانوا شرقيين ومسلمين. إن أربعين بالمائة من القوة العاملة في وكالة ناسا هم من أشخاص غير غربيين. فعندما تتضح هذه المسائل سوف يكون لنا تعامل أفضل مع المنتجين.

*** إلى أي مدى يمكن أنتكون المواجهة الفكرية والثقافة قائمة على التمييز المنهجي بين الوجه الإيجابي للتقدم الغربي والأوجه لسلوكه حيال العالم؟.**

-يرى البعض أن جميع الظواهر الغربية، حتى الصناعات والاختراعات الغربية؛ هي أمور سلبية. وهذا الموقف غير مقبول؛ لأنه لابد من التحقيق والبحث وملاحظة أن ما يتم إنتاجه اليوم في الغرب هو نتيجة أي نوعٍ من الفكر؟ كما أن قضية عدم الاستفادة من هذه المنتجات تبدو أمراً محالاً. والاتجاه الآخر يرى أنه لا مانع من الاستفادة من جميع هذه المنتجات والاختراعات، وأن علينا إهمال الجانب النظري لها. وهذا الاتجاه خاطئ ولا يليق بالأمة الإسلامية التي تسعى نحو التطور وإحياء حضارتها. إن البعض يستفيد من هذه المنتجات وبنفس الوقت يفتخر بالغرب ويعتز به. والحل الآخر أن نستفيد من ذلك ونقوم بتفريغ المنتجات من حملها الثقافي. وبعبارة أخرى، أن ننتبه كي لا يكون المُنتَج الذي نستعمله حاملاً للثقافة الغربية. فبعض المنتجات حاملة للثقافة الغربية بشكل تام، مثل دمى العرائس التي ينتجها الغرب مثل دمية باربي، أو الآلات الموسيقية الغربية التي يتم عزف موسيقى الباب عليها، وكذلك بعض الكتب والقصص الحاملة للثقافة الغربية بنحوٍ تام. ولكن هناك بعض المنتجات الغربية التي يمكن الاستفادة منها مثل الأدوات المنزلية. وإن كان شعار المسلمين يجب أن يكون شعار الاكتفاء الذاتي والاستهلاك الداخلي، كي يمكن من خلال ذلك رفع بعض مشاكل المجتمع الإسلامي من قبيل مشكلة البطالة. إنني أعتقد أن ذلك النوع من المنتجات الغربية الذي لا يحمل خلفية ثقافية يجب أن تتم هندسته من قِبَل المهندسين والخبراء المسلمين بنحوٍ معكوس. وفي الواقع فأنا أتوقع أنه بعد خمسين عاماً فلن يكون هناك فوارق مهمة بين الدول من جهة التطور. فالتطور سوف ينتشر بنحوٍ واسع، وسوف يستنسخه الجميع، وسوف يصل كل واحد إلى الاكتفاء الذاتي بحسب احتياجاته.

ومن هنا، فلن يكون هناك لدولة ما إحساس بالسيادة والريادة. وكمثال على ذلك، فاليابان كانت قد امتلكت الريادة بنحو كبير في صناعاتها. ولكن هناك الكثير من الدول مثل كوريا الجنوبية والصين والفيليبين وماليزيا وتايوان تنتج حالياً كثيراً من التكنولوجيا التي تفوق منتجات اليابان، وقد سحبت منها الريادة. كما أن شركات صناعة الطائرات مثل الإيرباص بدأت تفقد ريادتها. وفي المجال النووي فإنه لابد من العمل لسحب الريادة من يد الدول العظمى. وكذلك في المسائل الاعتبارية، ومن جملتها مسألة النقد (المال)، فإنه لابد من سحب الريادة في ذلك. وعلى هذا، فإن وظيفتنا الأصلية هي سحب الريادة من الغرب في مجال التكنولوجيا والعلوم الإنسانية. ما زال يتم في جامعات المسلمين تدريس ترجمة كتاب علم النفس الغربي منذ ٢٢ عاماً والذي قد أهملوه هم أنفسهم منذ فترة من الزمن. لم يكن للمسلمين إنتاج في ذلك، وقد خضعوا لريادة العلوم الإنسانية الغربية. وإذا تم سحب هذه الريادة منهم فإنه لن يواجهنا أحد حينئذ. ولكن باعتبار أننا لا نعمل، وليس لنا الصبر الكافي لذلك، ونخاف أحياناً أخرى، فبدل أن نفكر، أصبحنا مضطربين، ونخضع لقوانينهم ونظرياتهم. وبناءً على هذا، فالبحث حالياً لا يدور حول المنتَج الغربي الذي نأخذه والمنتَج الغربي الذي نرفضه، بل البحث الأهم هو أنه في كل مجال فكما أنه قد كانت لهم إمكانية التطور، فإن إمكانية التطور موجودة عندنا أيضاً. فالمسلمون يتمتعون بنفس ذلك العقل والاستعداد. مضافاً إلى أن إمكانيات المسلمين حالياً تفوق إمكانياتهم في أي وقت مضى.

للإسلام حضورٌ حاسمٌ في معارف القرون المسيحيّة الوسطى

حوار مع الدكتور إبراهيم الموسوي

يهتمّ هذا الحوار بواحدة من أهمّ القضايا التأسيسيّة في المعرفة الفلسفيّة والتي دار السّجال حولها في حقبة القرون الوسطى بدءاً من القرن الأوّل الميلادي وصولاً إلى القرن الخامس عشر. وهذه القضيّة تتركّز على ظاهرة الاحتدام بين الفلسفة والعلم والآثار المعرفيّة التي نجمت عنه.

الحوار جرى مع الدكتور إبراهيم الموسوي، وهو حائز على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة طهران، وعضوٌ في الهيئة العلميّة لجامعة المفيد. من مؤلفاته: «الإدراك المحسوس في فكر أفلاطون»، «الاتجاه العملي للنفس في فكر أرسطو»، «غربة الذات في فلسفة الغرب»، «النظريات الكلاسيكية في باب الصدق»، «مقارنة بين نظريتي الصدق عند أفلوطين والملا صدرا»، و... ومضافاً إلى قيامه بتدريس الأبحاث العامة للفلسفة والكلام، فقد عمل بالتدريس والتحقيق على مدى عقدٍ من الزمن في مجال الفلسفة والكلام في القرون الوسطى. وقد شارك في كثير من الجلسات والندوات والمقابلات واللقاءات العلمية المرتبطة بهذا المجال العلمي.

«المحرّر»

وفي ما يلي وقائع الحوار:

*** على أيّ فترة من تاريخ أوروبا يتمّ إطلاق مصطلح القرون الوسطى؟ وما هي أبرز خصوصيّات عصور القرون الوسطى؟**

يُطلق مصطلح القرون الوسطى (mediaeval) إجمالاً على الفترة الواقعة بين القرن الأوّل

والثاني الميلاديين إلى حدود القرن الخامس عشر الميلادي. وطبعًا فهذا الأمر يتوقّف على كيفيّة تحديدنا لفترة النهضة المعروفة. وعلى كلّ حال، فهذه الفترة تشمل أربعة عشر أو خمسة عشر قرنًا. والثقافة خلال هذه الفترة كانت تقع تحت تأثير نفوذ المسيحيّة، وقد أصبحت مسيحيّة بشكل كامل منذ القرن الثالث. أُطلق اسم «القرون الوسطى» على هذه الفترة بعد عهد النهضة. وكانت دعوى عصر الحداثة إهمال الفترة الدينيّة، والعودة إلى عهد اليونان بعنوان التجديد والإحياء العلميين. وكأنّ العصور الوسطى كانت فترة دينيّة وغير علمية، وأنّ عهد اليونان كان عصرًا علميًّا. ولكنّه بالنسبة إلى اسم هذه الفترة، وكذلك بالنسبة إلى هذه الدعوى؛ فلا بدّ من القول بأنّ الاسم قد بقي على حاله، وأمّا الدعوى فلم تبقَ هي ذاتها الدعوى السابقة، وهذا الموقف أقرب إلى الواقع. ولهذا السبب فلا بدّ من إجراء مقدار من التغيير في الاسم أيضًا. وأنا أميل إلى تسمية هذه الفترة بـ «عصر النّفوذ الكبير للثقافة الدينيّة»، بل عصر النفوذ الكبير لثقافة الدين التوحيدي. وعلى كلّ حال، فالدين كان موجودًا في العصور القديمة أيضًا، ولكن الدين التوحيدي له خصوصيّة تمُيّزه عن سائر الأديان الأخرى. والمسألة الثانية هي أنّ العصر الجديد للنهضة ـ خصوصًا في مجال الفلسفة ـ لم يكن عصر إنكار الدين، بل كان يُعتبر بنحوٍ ما استمرارًا لهذا العصر نفسه، ولكن من زاوية أخرى. وأمّا مسألة الأدوار التي تنقسم إليها القرون الوسطى، فالمشهور أنّها تنقسم إلى ثلاثة أدوار: الأوّل: عصر الآباء، ويمتدّ من القرن الأوّل والثاني الميلاديين إلى القرن السادس الميلادي. وخلال هذا العصر - بلحاظ الدين التوحيدي والوجود المسيحي - فقد كان للمفكرين الدينيين وللمتكلمين منهم خاصّةً وجود بين المفكرين المسيحيين. ورغم ذلك فقد كان الفكر اليوناني حاضرًا أيضًا في الوقت نفسه. ومع القرن الثالث فقد بدأ الصراع بين المفكرين المسيحيين أو المدارس المسيحية مع المدارس اليونانية التي كانت عمدتها ضمن الاتّجاه الأفلاطوني الجديد. ولهذا السبب فقد أغلقوا هذه المدارس حوالي سنة ٥٢٥ ميلادي، وفي سنة ٥٣٠ ميلادي أغلقوا المدارس المسيحيّة المخالفة للكاثوليك أيضًا. وهذه الأحداث ترتبط بالقرن السادس، حيث كان هناك وجود لليونانيين ذوي الاتّجاه الأفلاطوني الجديد إلى جانب هذه المدارس أيضًا، وطبعًا فقد كان هناك صراع بينهم أيضًا. الثاني: عصر الظلام، حيث تمّ تحجيم الفكر الفلسفي والعلمي من خلال إغلاق المدارس، واستمرّ ذلك حتى القرن التاسع الميلادي. وفي القرن التاسع الميلادي، وهو عصر انبثاق الحضارة الإسلاميّة؛ حيث كان قد مضى قرنان على ظهور الإسلام. كان عصر الازدهار الذي أظهر للغرب كم

كان فقيراً ومهزومًا، حتى إنّهم قد اضطرّوا إلى التّراجع في بعض الحالات. فقد انتبهت الإمبراطوريّة الفرنسيّة - في عهد شارلمان المقارن لعصر هارون الرشيد - إلى أنّ سبب تقدّم المسلمين هو اهتمامهم بالعلم، وأنّ سبب هزيمتهم هم هو اهتمام الإسلام بالعلم والفكر. ومن هنا، فقد لجأ الغربيون إلى التقليد، وأنشأوا المراكز العلمية الأولى تحت اسم المدارس العلميّة لا المدارس الأكاديمية ـ التي كانت موجودة في عصر اليونانيين ـ ويمكن تسمية هذه المرحلة التي بدأت من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر باسم النهضة الغربية، وتسمية النهضة المعروفة باسم النهضة الثانية. وعلى كلّ حال، فهذه المرحلة وهي العصر الثالث للقرون الوسطى معروفة باسم «العصر المدرسي»، وعلى هذا، فالمراحل الثلاث للقرون الوسطى عبارة عن: عصر الآباء، وعصر الظلام، والعصر المدرسي. والملاحظ أنّه في العصر المدرسي لم تكن المدارس من جهة الشكل فقط تقوم على التقليد لما في العالم الإسلامي، بل كان هناك حضور لفكر خاص باسم الفكر المدرسي أيضًا. وإذا اعتبرنا أنّ مرحلة الآباء كانت تميل إلى البُعد الكلامي أكثر، وأهملنا عصر الظلام؛ فلا جَرم تكون المرحلة التالية، أي العصر المدرسي هي المرحلة الفلسفيّة والمنطقيّة القائمة على التقليد للعالم الإسلامي. وأنا أقسّم العصر المدرسي إلى ثلاث مراحل - وطبعًا فهناك أسماء مختلفة لهذه المراحل ويمكن تقسيمها إلى أربع مراحل -، الأولى: مرحلة «بداية التقليد» وهي تمتدّ إجمالاً من حدود العام ٨٠٠ ميلادي إلى ١٠٥٠ ميلادي، أي ما يقارب ٢٥٠ عامًا. وخلال هذه المرحلة كان يتمّ إنشاء المدارس بشكل مماثلٍ لمدارس العالم الإسلامي، وانتشرت في مختلف أنحاء أوروبا. ويمكن تسمية هذه المرحلة بـ «أوج التنظير وانتشاره في الفلسفة الغربية». وأنا أقسّم هذه المرحلة إلى ثلاثة اتّجاهات أساسيّة: أدوار «السينوية»، و«الرشدية»، و«الإشراقية». وهذه الأدوار تدلّ بشكل واضح على أنّ عصر أوج الفلسفة المدرسيّة وهي أهم جزء للقرون الوسطى كلّها؛ كان متأثّرًا بنحوٍ كامل بالعالم الإسلامي. ولا شكّ أنّ هذه المرحلة كانت تشتمل على فروع وفواصل متنوّعين، ولكنّها كلّها إجمالاً كانت تقليدًا فكريًّا عن الإسلام. وأمّا المرحلة التالية فكانت «مرحلة الأفول» واستمرّت من عام ١٠٥٠ إلى عام ١٢٠٠. ومن عام ١٢٠٠ إلى عام ١٣٥٠ كانت «مرحلة الاصطدام والصراع في أوروبا». وبعد ذلك جاءت مرحلة الأفول؛ والسبب في ذلك أنّها أدّت إلى ظهور الشك في الغرب. وبعد ذلك بدأ عصر الإبداع.

*** ما هي أبرز خصوصيّات عصر الظلام؟ وما هي الآثار الاجتماعيّة التي ترتّبت على هذه الخصوصيّات؟**

يمكن القول بأنّه مع إغلاق المدارس، وفي الواقع إغلاق مدارس المعارضين للمسيحية الكاثوليكية، والتي كانت من الإفرازات الخاطئة للإمبراطورية الرومانية؛ فقد تمّ تعطيل العقلانيّة والنظرة العلميّة. وقد ظنّوا بشكلٍ ساذجٍ بأنّ رأي الكنيسة والبابا هو عين الفكر المسيحي الأصلي، ولذا فرأيهم يكفي لسعادة الإنسان وتقدّم المجتمعات؛ وبالتالي فلا حاجة للمدارس. وكانت المراسم العباديّة تُقام في الكنائس، وكان الرهبان يبذلون جهدًا خاصًّا للنشاطات التبليغيّة ضمن مراسم خاصّة. وقد تمّ إرسال الكثير من المبلّغين إلى مختلف أنحاء العالم خلال هذا العصر. وكان عمدة مراجعهم الإنجيل وكتب الأدعية أيضًا، وقسمًا من منطق أرسطو إجمالاً. وكانوا لا يهتمّون بالبرهان، وإنّما يهتمّون بالجدل والخطابة، وقد اشتهر أنّ المكتبات التابعة للمبلّغين والناشطين الثقافيين كانت محدودة جدًا، ومنحصرة بالإنجيل وكتب الأدعية وبعض الخطابات، حتى إنّه قلّما يتمّ الرجوع إلى أوغسطين، رغم أنّ الآباء كانوا يمثّلون أمرًا مهمًّا جدًا بالنسبة للمسيحية. لقد كانوا يرجعون إلى الآباء خلال العصر المدرسي، وقد تمّت قراءة أوغسطين ومقدارًا من الغنوصيّة. وأمّا في عصر الظلام فكأنّهم لم يشعروا بحاجة لتلك المصادر والأشخاص. وهذا الأمر أدّى إلى تضعيف العلم، ومن هنا تمّت تسمية هذه المرحلة فيما بعد باسم عصر الظلام. وإنّما تجلّت لهم ظلمة هذه المرحلة عندما واجهوا العالم الإسلامي باعتباره عالم الكفر. وكانت الدوافع التبشيريّة ودواعي تواجدهم في العالم الإسلامي هي السبب في هذه المواجهة أيضًا. وعلى أثر هذه المواجهة بدأوا يُدركون ضعفهم يومًا بعد يوم؛ وذلك لأنّ العالم الإسلامي كان يمتلك في مجال التكنولوجيا، أي الأمور الفنيّة والتقنيّة والعلم؛ إبداعات في مجال صناعة الأسلحة والأدوات. فقد أصابتهم الدهشة عندما أهدى هارون الرشيد ساعة إلى شارلمان، وتساءلوا فيما إذا كان يوجد بداخلها الجنّ؟. فما الذي يُحرّك عقارب الساعة؟!. كما أنّ المسلمين كانوا حينها قد تقدّموا كثيراً في المجال النظري، وتوسّعوا كثيراً في بعض العلوم كالفلسفة والمنطق والفقه ومجالات الفقه الاستدلالي والكلام. فلم يكن هناك مجال للمقارنة بين هذا التقدّم وحالهم هم. وقد رجع الغرب بعد عصر الظلام؛ بغرض تطوّره إلى العالم الإسلامي وخاصّة الأندلس، وذلك لقربها منه. فقد انهمكوا بالتعلّم من العالم الإسلامي في الأندلس، وكمثال على ذلك، فإنّ سيلفستر الثاني، والذي وصل إلى مقام البابا، كان قد درس في

إسبانيا. كما أن عهد الترجمة قد استمر إلى ما يقارب قرنًا من الزمن. وقد كانوا متأثّرين خلال هذه الفترة بإنتاجات العالم الإسلامي.

*** ما هي أهمّ خصوصيّات العصر المدرسي؟ وإلى أي مدى كانت هذه الخصوصيّات الإيجابيّة متأثّرة بالعلوم والثقافة الإسلاميين؟**

أوّلاً، كانت المدارس خلال هذا العصر تقليدًا لمدارس العالم الإسلامي. وقد كانت المدارس في العالم الإسلامي قد أخذت طابعها حتى قبل أن نقوم بترجمة الآثار اليونانية إلى اللغة العربية. فقد كان للمدرسة شكلها الخاص، أي كانت مؤلّفة من مجموعة من الأساتذة وغرف للدراسة. وقد كانت المدارس عادة تتنازع فيما بينها، وهذا يرتبط بسياسات مدراء المدارس. فقد كان لبعض المدارس اتّجاهًا عرفانيًّا أو فقهيًّا، وقد أضيف إليها فيما بعد الاتّجاهات الفلسفيّة والمنطقيّة أيضًا. وقد توسّعت المدارس الأدبيّة في مجال النقد. وكان المتعارف عليه حينها أنّ كلّ من كان يريد الدراسة فلا بدّ أن يبدأ بالعلوم الأدبيّة، ومن ثمّ يتابع في مجاله التخصّصي كالفقه والفلسفة. وقد أضيف إليها لاحقًا بعض الفروع مثل المنطق. وكان الاهتمام بالقرآن يشتدّ في بعض المدارس، وكانت الميول العرفانيّة تتواجد تحت عنوان التصوّف. وبهذا فقد كانت هناك أجواءٌ مختلفةٌ للمدارس المختلفة في العالم الإسلامي. وهكذا فقد قام المسيحيون بتقليد هذا النمط. فقد انتخب شارلمان أشخاصًا علماء من جميع أنحاء أوروبا، وقدّم مشروعًا لتأسيس المدارس. وقد كان هذا المشروع تقليدًا محضًا لما في العالم الإسلامي. فقد كان المشروع يبدأ بثلاثة دروس أساسيّة في الأدب والعلوم التمهيديّة، وبعد ذلك تكون هناك دورة للدروس التخصّصيّة. وكان الطابع العقلي يغلب على الدروس التخصّصيّة، وكان الهدف هو الاطّلاع على الفنون. وقد اهتمّوا بالرياضيات وعلم الهيئة؛ لأنّ علم الهيئة كان يستطيع أن يحفّز اهتمامهم بالفيزياء و... وقد كانت الموسيقى موضع اهتمام لهم أيضًا في هذه المجالات، وخاصّة في المرحلة الثانية. وكانت الدروس الثلاثة في المرحلة الأولى، والدروس الأربعة في المرحلة الثانية؛ تجعل الفرد متخصّصًا في ذلك المجال. ومنذ ذاك الحين كان يجب على كلّ من يعمل في التبشير للمسيحيّة من حيازة إذن بذلك، وقد سمّوا ذلك الإذن «بكالوريوس». أي أنّه كان يجب على المبلّغين حيازة شهادةٍ البكالوريوس، فلا يذهبون للتبليغ بدون العلم والتخصّص. وبهذا الشكل تحقّقت وحدة السليقة في مجال التبليغ. ولكنّه مع انتشار المدارس وتوسّعها فقد

تغيّرت ميولها. فأخذت بعض المدارس اتّجاهًا عرفانيًّا، بينما أخذ بعضها الآخر اتّجاهًا أدبيًّا أو اهتمّ أكثر بالحقوق أو بالفن. وبعد مرور قرنين ونصف من الزمن توسّعت المدارس في العالم الغربي ضمن نظام خاص. وكان هذا الأمر الذي أدّى إلى إنتاج أفكار جديدة مختلفة عن الأفكار القديمة، سببًا إلى شهرتها باسم الفكر المدرسي؛ لأنّه كان يؤكّد على الأخلاق والمنطق بالتفسير الذي استلهمه من العالم الإسلامي. وفيما يلي ذلك فإنّ الدروس التخصّصيّة التي كانت تعتبر فوق البكالوريوس وترجع إلى أوائل القرن الثاني عشر أدّت إلى تأسيس الجامعات. والجامعة الحالية المعادلة لـ(university) كانت مطروحة في ذلك الزمن باسم (universitaly) بمعنى وحدة السليقة. (University) ليس بمعنى الجامعة، بل بمعنى «الأسلوب الواحد». والأسلوب الواحد بمعنى أنّه عندما شاهدت مؤسّسة البابا أنّ المدارس قد انتشرت بميول مختلفة، وكانت هناك اختلافات بينها في موارد كثيرة، وكان الصراع يقع بين بعضها بعضًا أحيانًا، ومن جهة أخرى فقد كانت تسعى إلى تطوير المدارس، وكانت المدارس قد ازدادت بشكل كبير جدًا؛ وبالتالي فلم يكن البابا يتمكّن من إصدار أنظمة داخليّة لكلّ واحدة منها على انفراد، ولذا فقد قاموا بتنظيم جميع المدارس على أساس المناطق، وجعلوا لكلّ منطقة مجلس شورى للإدارة يتضمّن ممثّلاً عن البابا، فكان ما يجب إرساله من طرف البابا إلى هذه المدارس يتمّ إرساله إلى هؤلاء الممثّلين، ومن ثمّ يقوم هؤلاء بإبلاغه إلى المدارس. وبهذا الشكل تمّ تبدّل وحدة السليقة هذه إلى «universitaly» ومن ثم بعد ذلك تغيّرت إلى اسم الكليات. ولا بدّ من الالتفات إلى هذه النكتة وهي أنّ تأسيس المدارس كان ينطلق في بدايته من أهداف سياسية وإمبراطوريّة، وقد كان هناك من يعارض ذلك حتى بين رجال الدين، إلى أن تمّت سيطرة الكنيسة على المدارس بعد مرور قرنين من الزمن، وتمّ قبولهم للسياسة العامّة للمدارس، حيث كان أغلب المسؤولين يتم اختيارهم من رجال الدين المسيحيين. وبهذا الشكل أصبحت المدارس تحت حماية البابا. ورغم ذلك فقد كان هناك معارضون من رجال الدين خلال العصور المسيحيّة. فقد كان المعارضون يعتقدون بأنّ الدراسة العقلانيّة المحضة تؤدّي إلى ترويج الإلحاد.

*** ما هو المسار المتميّز الذي فتحته الأديان التوحيديّة بالمقارنة مع المسار اليوناني في مجال الفلسفة؟ وما هو الدور الذي لعبه المسلمون في هذا المسار؟**

إنّ هذا السؤال مهمّ جدًا؛ لأنّ هذا الأمر غالبًا ما تمّ تجاهله. وخاصّة أنّهم قالوا بعد عصر

النهضة بأنّ عصر القرون الوسطى كان العصر الديني، وأنّ تخلّف الغرب كان يرجع إلى حاكميّة الدين. ومن هنا، فقد طرحوا نظريّة الرجوع إلى اليونان. وأنا أعتقد أنّ هذا ليس هو كلّ ما وقع. وأنّ الدعوى في الواقع لم تكن بهذا الشكل. فأنا لا أظنّ أنّ الغربيين يعتقدون حاليًّا بهذا الأمر. وعلى كلّ حال، فما هو الفضاء الذي أدّى إليه حضور الدين؟ فهل الاعتقاد والفضاء الديني أدّيا إلى الابتعاد عن الواقعيّة؟ من المشهور أنّ اليونانيين كانوا يسعون نحو الواقعيّة، وأنّ الفلسفة والعلم يسعيان وراء الواقعيّة. وفي المقابل، فهل الدين يؤدّي إلى الابتعاد عن الأجواء الواقعيّة؟. إنّه طبقًا للتصنيف العام في الفلسفة فالمشهور أنّ الفكر والفلسفة قبل النهضة المعروفة، أي القرن الخامس عشر؛ كانت لهما نظرة وجوديّة خارجيّة للعالم، وأنّه في المرحلة التالية - عصر ديكارت - وحتى القرن التاسع عشر كانت النظرة الذاتية والاهتمام بالذهن هي الحاكمة. ومن الصعب جدًّا أن تستطيع التخلّي دفعة واحدة عن الذهن، فما زال هذا الجوّ حاكمًا على الفلسفة حتّى الآن. ولكنّهم يريدون معرفة الوجود والمحافظة على الذهنيّة والخارجيّة أي المحافظة على التوأمين علم الوجود وعلم المعرفة (نظرية المعرفة). إنّنا إذا قسّمنا هذه الفترة التي تمتدّ حتى قبل القرن التاسع عشر وهو عصر اللغات؛ إلى ثلاث مراحل، وهي مرحلة ما قبل اللغات، ومرحلة المجال المعرفي والحضور الجدي للذهنية، والمرحلة السابقة لها أيضًا مرحلة معرفة الوجود والخارجية. وما أريد قوله أنّ خصوصيّة الذهنيّة وأهميّة أن يكون للنفس بمفردها جوّها المستقل يرجع لعصر الدين؛ فمفكّروا الدين التوحيدي لم يكونوا يستطيعون فهم الفكر اليوناني. لقد سلَّموا بأنّ الواقعيّة خارجة عن الذهن، وأن ما يرتبط بالذهن يوجد داخل الذهن. فهذه المشكلة قد ظهرت في مرحلة تالية في عصر ديكارت، وأمّا هم فلم تكن لديهم هذه المشكلة. ولكن اختلافهم عن اليونانيين هو أنّه وفق نظر اليونانيين فإنّ كون الشيء له واقعيّة وخارجًا عن الذهن هو هذه الطبيعة نفسها وهذا الفضاء المادي نفسه، وإذا كان إجمالاً غير مادي، لكنّه يُظهر نفسه في داخل الطبيعة. وأمّا في الرؤية الدينيّة والفكر التوحيدي فهذه المسألة أصبحت مهمّة جدًا، سواء للمفكرين أم للفكر عندما تابع تقدّمه فقد اتّضحت أهميّة هذه المسألة. وإنّ هناك حقائق موجودة لا يمكن العثور عليها في الطبيعة؛ وبالتالي فهي واقعيات منفصلة عنّا، بغضّ النظر عن تمكّننا من الوصول إليها وعدمه. فقد واجهوا واقعيات منفصلة عنّا، لا يمكن الوصول إليها بسهولة عن طريق التجربة وطبقًا لما يعتقده اليونانيون. فقد كان هناك اعتقاد سائد لدى اليونانيين بأنّ أفكارنا قد لا تحصل أحيانًا عينًا في التجربة، ولكنّهم يرون

بأنّه يمكن العثور عليها في الخارج من خلال هذا التفكير نفسه. وأمّا في الدين التوحيدي فإنّه يقول بأنّه يمكن العثور على تلك الحقيقة الخارجية عن طريق الرجوع إلى قلوبنا. وقد طرح أوغسطين، وهو المتكلّم الكبير في عصر الآباء؛ برهان القلب أو المعرفة من طريق القلب إلى جانب البراهين الأخرى. فهو يرى أنّ صفات الجلال الإلهي مبعثرة في العالم الخارجي. وأن العلوم والفلسفة في العالم الخارجي والعقل إنّما تريد كشف الحقيقة من خلال دراسة الحقائق الخارجيّة. وحيث إنّها تريد الوصول إلى الوحدة من خلال الكثرة، ولكن الصفات متفرّقة مبعثرة في العالم؛ فلا مفرّ من مواجهة مشكلةٍ، وهذه كانت مشكلة اليونانيين. وأمّا من وجهة نظر أوغسطين فإنّنا نجد صفات الجلال الإلهي هذه بنحوٍ كاملٍ في قلب المؤمن. وغاية الأمر أنّ هذه الحقائق مستورة في قلب الكافر، وعند الإيمان فإنّ جميع الحقائق تتكشّف للمؤمن؛ لأنّه بحسب نظره فإن المؤمن عندما يؤمن فإنّ قلبه يُدرك جميع الصفات الإلهية بنحوٍ حضوري، فتذهب الكثرة من البين، ويجد اللهَ بنحو الوحدة، ولذا فإنّ المؤمن يصل إلى اليقين. وهذا تعبير عن الذهنيّة والذاتيّة؛ لأنّه كان مرتبطًا بالنّفس، ولا شكّ أنّه يمتلك خصوصيّة معرفيّة للوجود. وهذه هي الصفات الإلهيّة الموجودة في الخارج بنحوٍ متكثّر، ويمكن مشاهدتها هنا بصورة واحدة وبدون خطأ. وعلى هذا، فما زال هناك نحوٌ من التجربة الدينيّة موجود في العصر الحاضر، وفي الواقع فإنّ هذا البيان يرتبط بمجال الدين التوحيدي؛ لأنّ الدين التوحيدي له رسالة وكتاب بمنزلة الوجه الخارجي. وفي الواقع فإنّ الأنبياء الإلهيين قد ظهروا وأخبروا بالحقيقة وبمكانة الإنسان. وهذا النحو من القراءة لم يكن موجودًا مطلقًا في الدين اليوناني والفلسفة اليونانية. وبعبارة أخرى، فإنّ القراءة التي تقدّمها الأديان التوحيديّة مرتبطة بشكل كامل بفضاء آخر، وقد توسّع تدريجيًّا هذا النحو من الفكر وغدا هو المسيطر. كما أنّ هذا النحو من التفكير لم يكن عرفانيًّا دفعة واحدة، كما يظن البعض. وفي الواقع فإنّ الآباء كانوا يعارضون العرفان؛ لأنّهم كانوا يعتبرون أنّ جذور العرفان ترجع إلى عقائد شركيّة، ولذا فإنّهم لم يكونوا يتقبّلون العقائد العرفانيّة بسهولة. وكان يغلب عليهم النظرة الكلاميّة، وقد كانت لهم إبداعات في هذا المجال أيضًا. ورغم ذلك، فقد بدأوا يستأنسون منذ العصر المدرسي بوجه المعرفة الذي له بُعد معرفي للوجود. وقد هيّأ هذا الإبداع الذي حصل على يد الفلاسفة والمفكرين المسلمين الأرضيّة لمسير انطباق العلم والفلسفة مع الثقافة الدينيّة. فالتفكيك بين الوجود والماهيّة، والسعي لإقامة براهين أخرى على وجود الله نظير برهان الصديقين لابن سينا وبرهان إمكان الوجود

و... كلّها مرتبطة بالعالم الإسلامي، والتي قد بدأت على يد الفارابي. كما أن الصراع الذي وقع بين المدارس النحويّة والأدبيّة في العالم الإسلامي، والذي كان له تأثير كبير على الفقه، والمدارس الجديدة التي كانت تريد فهم الحقيقة بواسطة المنطق؛ قد أدّى بالمناطقة المسلمين إلى إعادة النظر والتأمّل من جديد، والوصول إلى إبداعات كثيرة في مجال القضايا، وأنواعها وأقسامها. وقد أحدثت هذه الإبداعات ثورة في الفكر الإسلامي. وقد استلهم العصر المدرسي هذه الخصوصيات من العالم الإسلامي. ورغم أنّ المنطق كان موجودًا عند أرسطو، ولكن منطق أرسطو إنّما كان يستطيع مساعدة المفكرين المسلمين فقط في النظرة العقلية أو التجريبيّة للطبيعة، وأمّا في مجال ما وراء الطبيعة بالمعنى الواقعي للكلمة فقد كان حال المسلمين فيه مختلفًا تمامًا، وكان الفضاء واسعًا فيه للفلسفة. ومن المشهور أنّ ابن سينا فيلسوف أرسطوئي بنحو كامل، ولكنّه في الموارد التي لم يقبل فيها آراء أرسطو كان يعتبره من الطبيعيين. وباعتقادي فإنّ هذا الفضاء جديد بنحو كامل، وأنّ الفلسفة اللاحقة أي من زمن ديكارت وما بعده كانت متأثّرة بالقرون الوسطى أكثر من كونها يونانيّة؛ لأنّ الذاتيّة والذهن قد أصبحا مهمّين جدًا لهم، وحتى إن التجريبيين أمثال هيوم لم يستطيعوا الخروج من هذا الفضاء.

٭ إذا اعتبرنا أنّ العصر المدرسي بنحو ما هو استمرار للفلسفة الإسلامية، فماذا كانت نهاية هذه المدرسة الفلسفيّة؟ هل كانت العلمانيّة والتعدّدية والإنسانيّة والشكاكيّة هي النتيجة الطبيعيّة لهذا المسير؟

لا شكّ أنّ فلاسفة العصر المدرسي كانت لهم إبداعاتهم الكثيرة، ولكنّه رغم ذلك فإنّ توماس قد وضع كتب ابن سينا أمامه، وأعمل فكره، وبهذا فقد وصل إلى إبداعات كثيرة أيضًا. ومن هنا، فإنّ توماس يُعتبر تلميذًا لابن سينا أكثر من كونه تلميذًا لأرسطو. ولكنّ الغربيين لا يعترفون بهذا الأمر مطلقًا. ومن المعروف أن ألبرت الكبير أستاذ توماس كان يحضر إلى الدرس بالعباءة والعمامة. وطبعًا فإنّ إشراقييهم كانوا يختلفون عن إشراقيي العالم الإسلامي، وكانوا متأثّرين بأوغسطين، ولهذا فإنّ دروسهم التخصّصية كانت تختلف عمّا لدى المسلمين. كما أنّ العلوم التجريبيّة قد توسّعت عند هؤلاء المفكّرين. وقد أدّت هذه الظروف إلى ظهور نوعٍ من الشكاكيّة في أواخر العهد المدرسي. والمهمّ اليوم للمسلمين هو أنّه يمكن معرفة الغرب بنحوٍ أفضل من خلال قراءة هؤلاء ودراستهم. كما أنّه إذا كان هناك

خلل موجود لدى المفكرين المسلمين فإنّ هؤلاء قد قاموا بنقده بنحوٍ غير مباشر. وصحيح أنّه وبنحو الإجمال قد ظهر نوعٌ من العلمانيّة من داخل هذا الميل نحو ابن رشد، ولكن هذا الاتّجاه لابن رشد لو كان قد توسّع بين المسلمين لكانت نتيجته مختلفة عمّا حدث في الغرب. كما أنّه صحيح أنّ هناك نوعًا من الميل نحو محوريّة الإنسان إجمالاً عند توماس، بمعنى أنّ إبداعات توماس قد أدّت في بعض الموارد إلى ظهور اتّجاه الإنسانيّة في فكره، ولكنّه في المرحلة اللاحقة فإنّ الغرب قد مشى متقدّمًا باتّجاه الإنسانيّة والعلمانيّة، وقد تغلّب اتّجاه الشك إلى حدّ ما. وقد قضى هذا الفضاء على خصوصيّات المرحلة السابقة، وأدّى إلى ظهور مرحلة جديدة. وأمّا أنّه كيف كانت هذه الحالة في العالم الإسلامي؟ إنّ هذه المسألة كلّها تستحقّ المطالعة والدراسة. فهل يمكن أن يكون عدم التجديد وعدم فتح مرحلة جديدة إشكالاً جديًّا على المفكرين المسلمين؟ إنّنا نعلم أنّ المفكرين المسلمين لم يتّبعوا كلّهم ابن سينا، فظهور شيخ الإشراق والحكمة المتعالية شاهد على هذا المدّعى. كما أنّ فكر الغزالي وأنواع الاتّجاهات الكلاميّة والعرفانيّة قد توسّعت بعد ابن سينا. ولذا فإنّنا نعتبر حضارتنا إبداعيّة، ونعتقد أنّ العالَم الإسلامي كانت له إبداعاته. فقد توسّع العلم في العالَم الإسلامي، حتى أنّه كانت لدينا تطويرات كثيرة في مجال التكنولوجيا. ويسعى المسلمون حاليًّا للوصول إلى إبداعات جديدة وإحداث تحوّل عظيم. ولعلّ دراسة الغرب ـ من جهة أن هناك إشكالات على فلسفة الغرب ـ ليست بلا ارتباط مع فضائنا الفكري. وأنا أدّعي هنا أنّ ما جرى على الغرب يرجع إلى تأثّره بالقرون الوسطى أكثر ممّا يرجع إلى اليونان، وأن التجديد الذي حصل في العصر المدرسي كان متأثّرًا من العالَم الإسلامي. ولا شكّ أنّ هذه الدعوى تحتاج إلى شرح أكثر لا مجال هنا للإشارة إليه.

*** ما هي الآثار التي انعكست على العلم الطبيعي بسبب الرؤية الكونية المتداولة والحاكمة في القرون الوسطى؟**

كان للاهتمام بالطبيعة، وهي المرتبطة بالمعرفة التجريبية، شكلان في اليونان، وبالأخص في القرون الوسطى. وكانت هذه الحالة أيضًا كذلك في العالم الإسلامي. بحيث إنّ قسمًا من التجريبيين المسلمين كانوا في مقابل الفلاسفة يفكّرون بطريقة قياسيّة ويميلون للاتّجاه العقلي. وفي الواقع، فإنّهم كانوا يريدون العثور على نظام فلسفي في الطبيعة والعالم التجريبي. وكان الأمر كذلك في الغرب أيضًا، بمعنى أنّ هناك مجموعة كان لها هذا التوجّه

في القرون الوسطى وفي العصر المدرسي. ولكن كانت هناك مجموعة أخرى بين المسلمين وكانت أكثر بين الغربيين؛ قد اهتمّت تدريجيًّا وببطء بالاستقراء ودراسة الموارد الجزئيّة ـ مقابل القياس ـ وبعبارة أخرى، فبدل أن تأخذ الكليات من الفلسفة فقد قامت بالبحث في الجزئيّات وصغرى القياس، وأنّه كيف يمكن الوصول من الصغرى إلى الكليّة. فكون الاستقراء لا يوصلنا إلى الكلّي أصبحت مسألة مهمّة قد وقفوا يبحثون فيها. وكان القضاء من نصيب الغرب أنّه قد تطوّر كثيراً في هذا المجال. وابتكارات الغرب العلميّة في القرن الرابع عشر ترجع إلى هذا الاتّجاه. وبهذا يمكن الادّعاء بأنّه بين الاتّجاهين القياسي والاستقرائي فإنّ الاتّجاه الاستقرائي قد نجح في الغرب. وأمّا في العالم الإسلامي فإنّ الاتّجاه الاستقرائي كان متأثّرًا بالكلام أكثر وربمّا بالفقه. وفي النزاع بين النحويين والمنطقيين فقد كان النجاح حليف الاتّجاه الكلامي. وكان إشكال المتكلّمين على الفلاسفة أنّكم ترون الواقعيّة بنحو كليّ. فهل الله قد خلق الإنسان الكلي أم خلق حسن وتقي؟ من هو مخلوق الله؟ إذا قلنا بأنّ الله قد خلق حسن وتقي، فلا مفرّ من أن نُشخّص الكليّ، وأمّا إذا قلنا بأنّه قد خلق الإنسان، ومن ثم كان هناك موجود آخر هو الواسطة فخلْقُ حسن وتقي، فلا مفرّ حينئذ من الوقوع في التسلسل. فالمتكلّمون كانوا يعتقدون أنّ الله قد خلق الأفراد والفرد، وهذه النظرة أدّت إلى التقدّم العلمي.

*** ما هي التحوّلات التي حصلت للإيمان والفهم الديني في القرون الوسطى؟ وهل يمكن تصنيف هذه التطورات؟**

لقد وقع الإيمان في تحوّلاتٍ كثيرةٍ. ويمكن طرح هذا البحث في ذيل بحوث «العقل والإيمان» أو «الوحي والفلسفة». كانت هناك ثلاثة فضاءات متقابلة خلال فترة حاكميّة الدين التوحيدي أو القرون الوسطى. وهذه الفضاءات الثلاثة معارضة للعقل المحض اليوناني. فجميعها كانت تعتقد أنّ ما قاله الدين حقٌّ. وجميع المتدينين كانوا يعتقدون أنّ الدين قد قال لنا الحقيقة. وأمّا ما هو المقدار الذي يمكن للعقل أن يساعدنا فيه؟ فالبعض كان يعتقد أنّه لا بدّ من وضع العقل جانبًا، والاعتماد على الإيمان فقط، وكانوا يقولون «أؤمن حتى لا أسمع». بينما كان الاتّجاه الثاني يعتقد بأنّ العقل واسطة للتبليغ؛ لأنّ الناس يفكّرون باللحاظ العقلي والتجريبي. فالحقيقة قد تمّ بيانها من خلال الدين، ولكنّه لا بدّ من الارتباط مع الآخرين من خلال الأدوات التي جعلها الله لنا؛ وعلى هذا، فلا بدّ لنا من صياغة ما جاءنا

به الدين بشكل عقلانيّ قابل للفهم. وأمّا الفضاء الثالث والذي كان موجودًا في عهد الآباء أيضًا فكان يرى أنّ الدين هو أوج الفكر العقلاني. فالتفكير العقلاني قد بدأ قبل المسيح، وكون اليونانيين وغير اليونانيين كانوا يسعون إلى كشف الحقيقة بنحو عقلانيّ فهو يدلّ على هذا النّور الضعيف الداخلي الذي وضعه الله تعالى تحت تصرّف الإنسان. وبناءً على هذا، فاليونانيون أيضًا كانوا على طريق الحقيقة. ولكنّهم لم يعثروا عليها، وقد أخطأوا ووجدوا الحقيقة بنحو ضعيف، ولأنّهم لم يعثروا على الحقيقة فقد وقعوا في الحرمان من السعادة. لقد أوصل الله الحقيقة إلى البشر بواسطة النبي الخارجي والكتاب. وبناءً على هذا، فالعقل لا يتنافى مع الدين؛ بل الدين قدّم المساعدة للعقل. وإجمالاً فهذا هو الفضاء الذي كان في عهد الآباء. وفي العصر المدرسي فقد كان الاعتقاد أيضًا قائمًا على أنّ ما أتى به الدين للإنسان صحيحٌ. وغاية الأمر أنّه كان يتمّ الإحساس بالحاجة إلى العقل من أجل فهم الدين الذي أوصى به الله. فأن أكون مؤمنًا، وأن أعرف ماهيّة هذا الاعتقاد، هما أمران مختلفان ومتقابلان. فهل الاعتقادات الدينيّة قابلة للفهم؟ وأيّ قسم من هذه الاعتقادات يساعد على الرشد الثقافي؟ وقد مالوا بواسطة النظرة الفلسفية والمنطقية إلى الاتّجاه القائل بأنّ فهم الدين لا صرف الإيمان والاعتقاد الديني هو الذي يساعد على إنتاج العلم وتطور الثقافة. وهذا هو الاختلاف بين عهد الآباء وحتى عصر الظلام مع العهد المدرسي. فقد قالوا في عصر الظلام بأنّ كتاب الله هو الحقيقة، وهذا الكتاب يكفي للتطوّر. ولكن مع الالتفات إلى أنّهم كانوا يعتبرون المسلمين ضالين، فقد رأوا أنّ المسلمين قد قطعوا أشواطًا في التقدّم، ومن هنا، فقد قاموا بتحليل الاختلاف بينهم هم والمسلمين، وتأمّلوا في ماهيّة العلاقة بين العلم والدين، وما هي الحدود التي يساعد الدينُ فيها على التطوّر؟ وهل يستطيع العقل فهم الحقيقة كلّها؟ وكان بعضهم يعتقد أنّه ينبغي وضع العقل تحت تصرّف الإيمان، وهذا يحكي عن اختلاف شامل. وبناءً على هذا، فقد كانت توجد في تلك المرحلة ثلاثة اتّجاهات فكريّة. فبعضهم كان يزعم أنّ عمل العقل منفصل عن الدين بشكل تام. كلّ ما ورد في الدين فهو عقلاني، ولا ينبغي توقّع فهم هذا التطابق حاليًّا مباشرة. وإنّما كلّما تطوّر العقل فإنّه يصل أكثر إلى الحقائق الدينية تدريجيًّا. ومن هنا فكلّ شيءٍ هو عقلانيّ. وكان السيد توماس من هؤلاء أيضًا. وفي المقابل كانت هناك مجموعة تعتقد بأنّ العقل يستطيع السير إلى

مرحلة معيّنة. وكان هؤلاء يميلون أكثر إلى الاتّجاه العرفاني والإشراقي. فالإشراقيون كانوا يعتقدون بأنّنا نتمكن من السير قدمًا أعلى من حدّ الحس، فنصل إلى حدّ التجربة والعلم التجريبي. فالمجدّد يستطيع الارتقاء في سيره والوصول إلى حدّ الفلسفة والتفكير العقلاني، ولكن العقل لا يتمكّن في ارتقائه من تجاوز مرحلةٍ خاصّةٍ معيّنةٍ، فلا بدّ أن تُدرك الحقائق بنحوٍ حضوريٍّ، ولكن تلك الحقائق الحضوريّة ليست ضدّ العقل، وإنّما لا تقع تحت إدراك العقل.

*** إذا اعتبرنا أنّ هذه التطوّرات الثلاثة نحوًا من استكمال الاعتقاد الديني، فإلى أيّ مدى كان هذا المسير متأثّرًا بالفلسفة والعلم في الثقافة الإسلاميّة؟**

يمكن العثور على هذا التصنيف بين المسلمين. فهناك أبحاث تفصيليّة بين المفسرين والفلاسفة والمتكلّمين والعرفاء. وربّما لا يكتمل هذا التصنيف، وإنّما يمكن الإشارة إلى المقارنة فقط. فمثلاً كان المعتزلة يميلون إلى العقل بخلاف الأشاعرة. حتى إنّ الأشاعرة أنفسهم كانت لهم فئات مختلفة. فبعضهم مثل ابن تيميّة كان معارضًا بنحوٍ تامٍّ للمنطق والفلسفة، حتى إنّه كان يضيّق الخناق على الكلام أيضًا. وعلى كلّ حال، فالأصناف الثلاثة التي ذكرتها للغرب تختلف عن الجو الإسلامي. يعتقد بعض الغربيين المعاصرين أنّ القضايا والاعتقادات الدينيّة هي بشكل تامّ ضدّ العقل لا أنّها لا تقع تحت إدراك العقل. وهذا الاتّجاه يقترب من الرؤى العلميّة، ولكنّه لا وجود لنظير له في العهد المدرسي. وبشكل عام، فهناك اتّجاهان، أحدهما يقول بشكلٍ كليّ بأمور ما وراء الأمور العقليّة، وبعضهم يقول بالأمور العقليّة بنحو كليّ. والاتّجاه الذي يسير عليه أتباع ابن رشد يقول بأنّ العقل له القيمة الأولى، ولكنّه باعتبار أنّ الوحي والدين يريدان سعادة الإنسان، وجميع الناس لا يستطيعون الوصول إلى السعادة عن طريق العقل والفلسفة، فلم يكن هناك مفرّ أمام الدين إلّا أن يبيّن فضاءً معيّنًا ويطلب من الناس الاعتقاد به؛ كي يصلوا إلى الحقيقة الواقعيّة والسعادة. وهذا الفضاء هو الذي فهم منه الغربيون الواقعيّة، وقالوا بالتمايز بين العقل والوحي، رغم أنّ كليهما حقيقة، ولكن أحدهما أعلى من الآخر، وإذا وقع اختلاف فلا بدّ من الرجوع إلى العقل لا الوحي؛ لأنّ الأفضليّة للعقل. وهذا شكل من أشكال وجود العلمانيّة في قراءات خاصّة

للعقل والدين. ولكنّه لم يكن هناك وجود لمثل هذه القراءة في العالم الإسلامي.

*** كيف تحلّلون الجهود التي بُذلت للإصلاح بين الفلسفة والإلهيات في هذه الفترة؟ وأساسًا فإلى أيّ مدى كانت هذه الرؤية ناجحة في القرون الوسطى؟**

أنا أرى أنّ هذا الصّلح قد حصل في العصر المدرسي لا في عصر الآباء، وكما شرحنا فإنّ هذه الجهود كانت متأثّرة بالعالم الإسلامي. وقد نجحت هذه الرؤية إجمالاً في العصر المدرسي، وكان هذا الأمر حلاً جيّدًا وفتح الآفاق أيضًا أمام الغربيين. وفي الواقع فقد كان هذا الجهد ناجحًا؛ لأنّه ترك آثارًا جيّدة جدًّا في مجال الثقافة. ولكن هل كان هذا النجاح تامًّا وكاملاً؟ لا، لم يكن كذلك؛ لأنّ الجواب الإيجابي لهذا السؤال يعني الوصول إلى نهاية العلم. فالسعي الإنساني قد بدأ من العالَم التوحيدي، وما زال هذا السعي حاضرًا في تفاصيل مرحلة الفكر الحديث الغربي والشرقي. ولذا فإنّ هذا الاتّجاه ناجح بلحاظ الآثار والبركات؛ لأنّه لولا هذا المسير لكنّا قد فقدنا الكثير من النجاحات. والمثال على ذلك هو عصر الظلام في الغرب. وعلى هذا، ففكرة الصلح بين الفلسفة والإلهيات في العصر المدرسي كانت ناجحة؛ لأنّها استطاعت إخراج الإنسان الغربي من الظلام، وفتحت الطريق أمامه. ولكن هذا ليس هو نهاية الطريق، فالفضاء الثقافي والفكري للمفكرين التوحيديين والعالم الإسلامي ليس منفصلاً عن قافلة مسير الثقافة الإنسانيّة، وهذه الخطوة كانت جيّدة ومؤثّرة جدًا، رغم أنّها لم تكن ناجحة في بعض المراحل أيضًا.

*** اسمحوا لي بطرح سؤال افتراضيّ. لو أنّ مفكّري العصر المدرسي لم تحصل لهم أيّ علاقة واهتمام بالثقافة والعلم الإسلاميين، واستمرّ عهد الظلام، وفي هذه الحالة، وبغض النّظر عن المنطقة الجغرافيّة للعالم الإسلامي، فإنّ الغربيين لكانوا اطّلعوا على حضارة كبيرة أخرى مثل حضارة الشرق الأقصى، وتأثّروا بابتكارات الصين والهند و...، ولا شكّ حينئذٍ بحدوث عصر مدرسي جديد، ولعلّه بتبع ذلك لظهرت حضارة مختلفة، وبشكل عام فمن المحتمل أن يكون سير الفلسفة والعلم مختلفًا عن سيره الفعلي. وفي هذه الحالة، هل يمكن ذكر العناصر المكونة الجديدة لهذا المسير الجديد؟**

نعم، يمكن تعداد بعض العناصر. فمثلاً، افرضوا أنّ الفكر اليوناني هو الذي استمرّ، أو أنّ اليونانيين الذين لم يتمكّنوا من الاستمرار في عملهم قد مالوا تدريجيًّا إلى الشرقيين. ولنغضّ

الطرف الآن عن العالم الإسلامي في الشّرق، ولنقل إنّهم مالوا نحو الهند واليابان والصين. ولكن من أجل تقييم هذه الصورة فلا بدّ من تقديم تحليلٍ للتطوّر والنجاح. ومن المؤكّد حصول فضاء جديد ضمن تلك الظروف، ولكن ليس كلٌّ جديد يعني النجاح. فتعريفي للتطوّر هو أن نتمكّن من فهم الحقيقة بنحو أفضل، وكذلك نتمكن من ملاحظة آثاره في العلوم، والتي يدلّ عليها التغيير في العلاقات والتجديد في كيفيّة المعيشة. وباعتقادي فإنّنا لو قمنا بإلغاء العهد المدرسي والتجديد في العالم الإسلامي فإنّه لو كان قد حصل آنذاك جديد لكان معناه تجدّد سلائق مختلفة. والذوق والسلائق المختلفة يمكنها تحقيق أنواع من الحياة مختلفة للإنسان، ولكنّي أعتقد أنّ هذه الحالة لن تكون متضمّنة لأيّ نوع من التطوّر، وخصوصًا إذا أضفنا استمراريّة عصر الظلام؛ لأنّني قد غضضت النّظر عن عصر الظلام. ولكنّه إذا أردتم استحضار عصر الظلام - أي وجود الدين التوحيدي من نوع عصر الظلام لا من النّوع المدرسي - فإنّ هذه الظروف سوف تعمل على تشديد حالة الحرب والنزاع؛ لأنّ من جملة خصائص الدين التوحيدي رؤيته لأحقيّة نفسه، والصحيح هو هذا أيضًا. ولكنّنا إذا فسّرنا التطوّر بالتجديد كي نقترب من خلال ذلك الطريق إلى الحقيقة؛ فلا مفرّ من التمسّك بالقوّة العاقلة. كما أنّ منتجات الفلسفة والعلم هي من القوّة العاقلة. وبناءً على هذا، فيبدو أن طريق التطوّر منحصر بما حصل في العالم الإسلامي. ونجاح العالم الإسلامي يكمن في إعطائه الأهميّة للقوّة العاقلة. وابتكاره يكمن في تمكّنه من استخدام القوّة العاقلة مع الاعتقادات الدينيّة وفي فهم الاعتقادات الدينيّة. وهذا الابتكار كان أمرًا عظيمًا جدًا قد تحقّق في العالم الإسلامي. وقد أدّى هذا الابتكار إلى تغيير العالم. وأمّا أنّه ما هي الأسباب التي أدّت إلى تحقّق هذا التغيير والتحوّلات في العالم الإسلامي فهو أمر يستحقّ الدراسة والتحقيق فيه. وأنا أعتقد أنّ هذه المسألة لها بشكل تام جذور دينيّة. وفي الواقع فإنّ إحدى إبداعات الدين التوحيدي هي الوصول إلى نبي الإسلام باعتباره خاتم الأنبياء. ولهذا السبب فقد كمل الدين في الإسلام، ولهذا قد عرف المسلمون كيفيّة الاستفادة من القوّة العاقلة. لقد كانت المسيحيّة في حالة تطوّر على مدى ستة قرون على الأقل، واليهودية كان لها وجود بما لا يقلّ عن ثمانمئة عام أو ألف عام، ولكنّه لم تصل لا المسيحية ولا اليهودية إلى إبداعات في هذا المجال. وقد دخلوا الفضاء اليوناني، وكانت لهم أسئلة أيضًا في هذا المجال، وبذلوا جهودهم. ولكن المسلمين هم الذين نجحوا في إحداث التغيير والتحوّل في عالم الإنسانية.

لأفلاطون الفضل في نقل الميتافيزيقا اليونانيّة من الأسطورة إلى جادة العقل

حوار مع الدكتورة شمس الملوك مصطفوي[*]

يتّخذ هذا الحوار سمةً تخصّصيّةً في مقاربة الميتافيزيقا الأفلاطونيّة لجدليات الأسطورة والعقل والأخلاق. وقد دارت الأسئلة ضمن فضاءٍ نقديٍّ مقارن بين الفلسفة اليونانيّة الأولى وتداعياتها في الحقبة التي تلتها وعُرفت بفلسفة العصر الهلنستي.

جرى الحوار مع الدكتورة شمس الملوك مصطفوي، وهي أستاذة مساعدة في جامعة العلوم والتحقيقات في إيران. وقد صدر لها الكثير من الكتب والدراسات، منها: (دراسة ونقد نظرية العدالة في رسالة جمهورية أفلاطون)، و«النسبة بين الموسيقى والتربية في النظام الفلسفي لأفلاطون»، و«تمخّض الأخلاق من رحم التراجيديا؛ دفاع عن التفسير الأخلاقي لكاتارسيس الأرسطي»، و«اللاهوت الديالكتيكي». هذا بالإضافة إلى تأمّلاتها وحواراتها في موضوع الفلسفة في اليونان القديمة.

وفي ما يلي وقائع الحوار

«المحرّر»

❊ نبدأ أوّلاً بالسؤال عن مصطلح البايديا الذي يمثّل في اليونان القديمة تعبيراً عن مسار تربية الإنسان وهدايته وإرشاده إلى الكمال الحقيقي، وكيف تعاملت المنظومة الأفلاطونيّة مع هذا المصطلح؟

يعود أوّل استعمال لمصطلح البايديا الإغريقي إلى قصيدة كتبها الشاعر آيسلوس. وفي رواية أخرى ورد في كتاب البايديا أنّ هذا المصطلح قد استعمل أوّلاً بمعنى تربية الطفل، ثمّ

[❊] تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

اتّسع معناه بالتدريج؛ وأخذ يُستعمل في عصر أفلاطون بمعنى تربية الإنسان على المستوى الروحي والجسدي. ويجب القول: إنّ من بين أهمّ عناصر تبلور الأخلاق والتربية في اليونان القديمة هي الموسيقى. وكانت هذه الكلمة تستعمل في قبال الجمناستك. وكانت الغاية من الجمناستك تربية الجسم، بينما كانت الغاية من الموسيقى تربية الرّوح. وكانت هذه الكلمة تدلّ على معنيين في عرض واحد، وهما أوّلاً: الشعر والرقص وفن الألحان؛ بمعنى الموسيقى والغناء الذي يتّصل ببعضه من خلال أنغام خاصّة، وثانيًا: علم الهرمونيا أو النظريّة الصوتيّة بوصفها حقلاً رياضيًّا رديفًا للحساب والهندسة والنجوم، التي تؤلّف الفنون الأربعة. من جهة أخرى تعبرِّ مفردة الموسيقى عن نسبة هذه الفنون إلى الموسايا بمعنى آلهات الشعر والفن. منذ عصر هومر إلى المراحل اللاحقة الأكثر تقدّمًا، كانوا يعتبرون الموسايا كائنات إلهيّة وليدة الاقتران بين زيوس ومينوموسينة، أي آلهة الذاكرة والخاطرة، والتي كانت تعزف الألحان في منشأ الأشياء وحياة آلهات الخير ومصير الإنسان، وقائدها أبولو مبدع الموسيقى، والذي يتمّ تصويره على شكل إنسان يحمل في يده آلة العزف على الأوتار. وقد اقترنت البايديا في عصر السوفوت بأسمى الفضائل الإنسانية، وتمّ إطلاقها على الكمال المثالي للجسد والروح. يذهب ييغر إلى القول بأنّ الثقافة الإغريقية إنّما هي حصيلة البايديا، ويعتقد بأنّه لولا الثقافة لما كانت هناك حقبة إغريقية قديمة كوحدة تاريخيّة، ولا كان هناك وجود لشيء باسم العالم الغربي. ولا يخفى أن ييغر كما تعلمون كان يبالغ شيئًا ما في إظهار أهميّة الثقافة والعالم الإغريقيين في تبلور سائر الثقافات والحضارات الأخرى، ولكن لا يمكن إنكار أهميّة البايديا بوصفها من أهمّ العناصر المكوّنة للثقافة والحضارة اليونانية والإغريقية. وفيما يتعلّق بصلة البايديا لا بدّ من الالتفات إلى عدد من النقاط. النقطة الأولى: الصلة والعلاقة الوثيقة بين البايديا والسياسة؛ لأنّ الإغريق كانوا ينظرون إلى الإنسان بوصفه كائنًا سياسيًّا. كما تشير الأبحاث التاريخيّة إلى أنّ الغاية من التربية ليس مجرّد بناء الشخصيّة الفردية للإنسان، بل وكذلك تربية القائمين على إدارة شؤون المجتمع وقيادته أيضًا. ومن هنا تنشأ أهميّة رجال الدولة والسياسة إلى جوار الشعراء والحكماء بوصفهم من طلائع البايديا في اليونان القديمة. كما يشير هذا الأمر إلى صلة الحياة الفكريّة للإغريق بالمجتمع. ويمكن مشاهدة تأثير هذه الرؤية في الأهميّة التي كان يوليها أفلاطون لبناء مجتمع مثالي كانت ثمرته متجلّية في كتاب الجمهورية. النقطة الثانية: صلة البايديا بالفضيلة. والفضيلة الجسديّة ـ كما سبق أن ذكرنا ـ تأتي من طريق التربية الرياضية، والفضيلة الروحيّة تحصل من خلال تعلّم

أمور، من قبيل: الشعر، والموسيقى، والرياضيات، والنجوم، حيث الغاية منها جميعًا هي تربية الإنسان. ويجدر بي الإشارة إلى رأي آخر في هذا الشأن أيضًا، وهو الرأي القائل بأنّ الأثر الفني الأكبر الذي كان يتعيّن على الإغريق إيجاده هو الإنسان الحي، وقد تبلورت هذه المعرفة في أذهانهم للمرّة الأولى، وهي أن تربية الإنسان تمثّل مسار التبلور الواعي، ومن هنا يمكن اعتبار البايديا أو التربية من أهمّ عناصر بناء الثقافة اليونانية وحضارتها.

*** كيف ترين إلى المكانة التي كان الفلاسفة الإغريق ـ ولا سيّما منهم أفلاطون ـ يولونها إلى البايديا؟**

إنّ التربية الحقيقيّة والحثّ على الفضيلة من المسائل المحوريّة التي حظيت باهتمام أفلاطون، وتشكّل مضمونًا للكثير من أبحاثه الفلسفيّة. وحتى في رسالة مثل (فايدون) حيث يستعرض فيها أدلّة بقاء النقص بشكل نظري، نشاهد كذلك الهاجس الأفلاطوني بشأن الفضيلة في سعيه إلى إظهار كيفيّة تقرّر الحياة وطبيعة الإنسان والحياة في هذه الدنيا، مصير الإنسان في العالم الآخر. وحيث إنّ السعي إلى اكتساب الفضيلة ـ من وجهة نظر أفلاطون ـ يجب أن يكون على سلّم حياة الإنسان، تكتسب التربية ـ بوصفها طريقًا مضمونًا إلى الفضيلة ـ أهميّة جوهريّة، حيث تبلغ محوريّتها التامّة في رسالتيه، ونعني بهما: الجمهورية والقوانين. وعلى الرغم من أنّ الموضوع الأصلي في الجمهوريّة هو البحث بشأن الدولة ـ كما يُشير ييغر إلى ذلك، إلا أنّ اهتمام أفلاطون لا يقوم على البحث عن الحكومة والدولة بالمعنى المعاصر، بل إظهار صورة كبيرة عن النفس وتجسيدها أمام عين القارئ. وفي الحقيقة فإنّ أفلاطون كان يعمل على بناء النّفس، والتربية من وجهة نظره بمثابة العنصر الذي يمكن تحريك الدولة بواسطته، وإنّ مسؤوليّة الدولة ومهمّتها الأكبر تكمن في التربية أيضًا. يوجّه أفلاطون في كتاب الجمهورية تركيزه الأكبر واهتمامه على مضمون التربية، وفي موضوع القوانين يتعرّض إلى مسألة التنظيم والتربية الحكوميّة. إنّه من خلال تقسيم التربية إلى تربية بدنيّة وتربية روحيّة، يقدّم برنامجه في إطار تغيير الأساليب التقليدية للتربية، واستبدالها بالأسلوب المنشود له. يبدي أفلاطون اهتمامه ببناء الأخلاق في مرحلة الطفولة. وكما سبق أن أشرنا فإنّ كلمة التربية أو البايديا كانت في البداية بمعنى تربية الطفل أو التروفا، ثم انفصلت عن هذا المعنى بالتدريج. واكتسبت البايديا مفهوم التربية العقلية والروحيّة، وتمّ استعمال التروفا بمعنى تربية الطفل في مرحلة ما قبل البايديا. وفي رسالة الجمهوريّة

حيث كان أفلاطون ينشد أعلى مراتب التربية، بقي هذان المفهومان على ما هما عليه من الانفصال. ولكنّهما يقتربان من بعضهما في كتاب القوانين. يبدأ البحث بتربية الطفل، ويقدّم أفلاطون بعض المقترحات التي تعمل على ضبط ميول وغرائز الأطفال وتنظيمها، وتحويلهم إلى مواطنين متكاملين. والكتاب الثاني والثالث من كتاب الجمهورية يختصّان بموضوع تأثير الموسيقى على التربية. حيث يثبت أفلاطون كيف يمكن للشعر والموسيقى أن تؤثّر في إيجاد الفضائل أو الرذائل. يرى أفلاطون أن الشعر يحاور الجانب غير العقلاني منّا وهو الجانب المتمثّل بالعواطف، وهذا هو مكمن أخطائه الجوهريّة. وفي الحقيقة فإنّ الشاعر المقلد، حيث يكون غافلاً عن ماهيّة الشيء وحقيقة الموضوعات التي يعمل على تقليدها، فإنّه يفتقر إلى المعرفة، ويفتقر حتى إلى التوجيه العقلي الصحيح. وكذلك حيث إنّ الشعر يتعاطى مع العواطف والغراز والميول القبيحة، ويضع العقل في قبالها، فإنّه يعمل بذلك على إخفاء العقلانيّة، ونتيجة لذلك لا يمكن أن يكون مقبولاً وموضع ترحيب في المدينة الفاضلة، إلّا إذا كان الشعر تقليدًا لسلوك خيرة الأشخاص، أو تكون الأناشيد موضوعة في وصف الآلهات وتخليد مآثر الأبطال. ويقوم أفلاطون بتسرية حكم الشعر إلى الموسيقى أيضًا؛ إذ لم تكن الموسيقى منفصلة في الثقافة اليونانية عن الشعر أبدًا. لقد كان الشعر تابعًا للموسيقى على الدوام، وكان يلعب دورًا في تحريك مشاعر الناس وإثارة حماسهم. وكان تأكيد أفلاطون على أنّه لا توجد هناك أيّ أداة يمكن لها أن تأخذ مكان الدور القوي والمؤثّر للشعر والموسيقى في مجال التربية، يأتي من حيث اعترافه بالتأثير العميق لهما على روح المخاطبين. وحيث إنّ التربية من أهمّ المحاور الفكريّة لأفلاطون وهي واحدة من أهمّ هواجسه الأصلية، لذلك فقد عُنيَ بكلّ ما من شأنه أن يكون في خدمة التربية. ومن هنا كانت الموسيقى والشعر ـ اللذين كانا في الثقافة اليونانية يُعدّان منذ القدم من العناصر الهامّة في التربية ـ موضع اهتمام أفلاطون. وبطبيعة الحال فإنّ التربية الحقيقيّة عند أفلاطون هي التربية الفلسفيّة. ولكنّه يرى التربية الموسيقيّة مقدّمة للتربية الفلسفيّة. وهو المسار الذي يمكن للفرد أن يتغيّر من خلاله ـ كما يرى أفلاطون ـ بمساعدة أقوى الطرق الروحيّة، أي الشعر والموسيقى، ويعي أنّ أسمى الأصول المتمثّلة بمعرفة الخير يمكن الحصول عليها في ضوء التربية. وهذا مسار طويل يشبّهه أفلاطون بمسار تعلّم القراءة والكتابة. فعلى حدّ تعبيره: كما لا يمكن الادّعاء بأنّنا قد تعلّمنا القراءة والكتابة إلا بعد أن يكون في مقدورنا التعرّف على الحرف بوصفه من أبسط عناصر كتابة الكلمات، كذلك لا يمكن لنا الحديث عن امتلاكنا

للتربية الحقيقية، إلا إذا كان بمقدورنا التعرّف على أشكال الشجاعة والصبر والإباء والتحلّي بسائر الفضائل حيثما وجدت أو حيثما أمكن تصويرها وتجسيدها، وأن نعمل على إجلالها والإشادة بها كما يجب.

*** إلى أيّ حدّ كانت الحضارة والثقافة اليونانية والإغريقية مدينة ـ في علوّ شأنها ـ إلى حضارات وأفكار الأمم والشعوب الأخرى، مثل إيران ومصر والشرق الأقصى وغيرها؟ هل يمكن لك تحليل رؤية الموافقين لهذا المعنى في الغرب؟**

من الطبيعي أن يكون تقدّم كلّ ثقافة ما وازدهارها، ناشئًا إلى حدّ كبير من تعاطيها مع الثقافات الأخرى وتفاعلها معها. والثقافة الإغريقية لا تعدّ استثناء من هذه القاعدة. وبشهادة تاريخ الإغريق كان هناك الكثير من التّواصل والرحلات المتبادلة بين اليونان والبلدان الأخرى، ومن بينها: إيران ومصر. ومن ذلك يمكن الإشارة إلى تالس على سبيل المثال: لقد كان تالس سياسيًّا ورياضيًّا وفلكيًّا بارزًا، وقد حصل على الكثير من العلوم من خلال أسفاره وترحاله الطويل إلى البلدان المحيطة باليونان. وقد عمل في سفره إلى مصر على دراسة الكثير من الأمور والظواهر، ومن بينها طغيان نهر النيل. وكما أشار تايلور ـ مصيبًا في ذلك ـ إلى أنّ اليونان ـ فيما يتعلّق بكتابة الحروف الأبجديّة وازدهار الفنّ الروائي والتصوير ـ كانت مدينة إلى العالم الخارجي والبلدان الأخرى. إنّ الإغريق لم يأخذوا الكتابة الأبجديّة من المشرق فحسب، بل أخذوا حتى أدوات الكتابة منه أيضًا. وحتى الفلسفة اليونانيّة التي هي من ثمار ازدهار الثقافة اليونانية ونتائجها، كانت بتأثير الأفكار التي تعلّمها الإغريق بواسطة التعرّف على أفكار الشعوب والأمم الأخرى. وفي هذا المورد يمكن لنا أن نشير إلى تأثير الأفكار الزرادشتية على فكر اليونان وفلسفته، ومن بينها آراء أفلاطون وأفكاره. وفيما يلي يمكن الإشارة إلى بعضها من بين الكثير من الموارد الأخرى التي تزخر بها المصادر التاريخية: رحلة فيثاغورس إلى إيران، وكتاب إخيليوس الشهير بعنوان (الإيرانيون)، ودعوة اليونانيين إلى البلاط الملكي الساساني، وحضور الأطباء والأساتذة الإغريق في جامعة جندي شابور، وسعي الإغريق إلى ترجمة الديانة الزرادشتية/ المانوية وفهمها. وهجرة الكثير من المفكرين والعلماء اليونانيين إلى إيران، وكان هؤلاء يعملون بعد العودة إلى اليونان على نشر الثقافة الإيرانية هناك، وما إلى ذلك من الموارد الكثيرة الأخرى، التي تدلّ بأجمعها على التعاطي والتبادل الثقافي بين اليونان والبلدان المجاورة لها، وهذا الأمر يؤكّد على أنّ الثقافة اليونانيّة كانت متأثّرة بثقافة الشعوب الأخرى.

٭ ما هو برأيك مستوى تأثير الأساطير على المعتقدات الدينيّة؟ وبعبارة أخرى: هل كانت ماهيّة الدين في اليونان القديمة متأثّرة بالأساطير بالكامل؟ وكيف تقيّمون وجود الأساطير في فلسفة أفلاطون؟

في البداية لا بدّ من الإشارة إلى هذه النّقطة وهي أنّ المعتقدات الإغريقية الدينيّة كانت مشوبة على الدوام بالأساطير. ففي اليونان القديمة كان الدين الإغريقي دينًا أسطوريًّا. ويمكن القول: إنّ الأساطير اليونانيّة ذات جذور تمتدّ في القِدم على امتداد الحضارة اليونانيّة. وقد كانوا بما يمتلكونه من التركيبة المعقّدة والمتماهية، قادرين على توضيح الكثير من الظواهر السايكولوجيّة والكونيّة. من ذلك أنّهم فيما يتعلّق بظاهرة الرّعد والبرق ـ على سبيل المثال ـ كانوا يعتقدون بأنّ زيوس إله الآلهة عندما يغضب يحرّك صولجانه فيحدث الرعد والبرق بفعل تحريك هذا الصولجان. إنّ الآلهات الإغريقية ـ التي تشكّل الجزء الأكبر من الأساطير اليونانيّة ـ كان يتمّ تجسيدها في أشخاص، وطبقًا لما يقوله هزيود في تبلور الآلهات، كان لكلّ واحد من هؤلاء مساحته الخاصّة التي يمارس مهامّه ونشاطه فيها. ويجدر بنا هنا أن نتوقّف قليلاً عند هسيود وكتابه ظهور الآلهات. يذهب هسيود في هذا الكتاب إلى الاعتقاد بأنّ آرخة كان عالم خاؤوس. وكان خاؤوس في الحقيقة مبدأ لكلّ شيء. وقد تمخّض خاؤوس عن الأرض وتارتاروس وأوروس الذي هو إله الشوق والخصب، ثم يظهر على التوالي الليل، وبعد الليل النهار، ومن الأرض الجبال والبحار والسماء وسائر الآلهات الأخرى. وكان لكلّ واحد منهم رقعة نشاطه الخاصّة. من ذلك على سبيل المثال آرس آلهة الحرب، ورقعة نشاطه هي الحرب. وأبولو إله النظم، ورقعة نشاطه هي التكهّن. إنّ هذا التصوّر من التقسيم عند هزيود يثبت أنّ هذا الشاعر الإغريقي الملحمي ـ الذي يتمّ التعريف به حاليًّا بوصفه أوّل فيلسوف سابق على سقراط ـ كان يؤكّد على مقولة المغايرة، وإنّ هذه المقولة من المقولات الهامّة لكينونة الموجود. إنّ خاؤوس غير قابل للإدراك، ولكن بعد ظهور التمايزات، بمعنى هؤلاء الآلهات التي يكون لكلّ واحد منها الرقعة الخاصة به، يغدو قابلاً للإدراك، وهذا يثبت أنّ العالم يقع في صلب العقلانيّة. وهذه النقطة التي أشرت إليها كانت لأجل إيضاح أنّنا حتى في المرحلة الأسطورية يمكن لنا مشاهدة نماذج من التفكير الفلسفي أيضًا. والنقطة الأخرى التي يجب الإشارة إليها هي أنّه كان لدينا في اليونان القديمة في مرحلة ميتوس ثلاث مجموعات من الآلهات، وهي أوّلاً: آلهات مثل: زيوس، وأبولون، وبزايدون، وأثينا، وهرمس. وثانيًا: المجموعة التي قام زيوس بنفيها إلى تارتاروس، وتسمّى

بـ (التيتانيون). وثالثًا: الآلهات الموجودة في كلّ مكان، مثل: الينابيع، والأنهار، والأشجار؛ أي: الظواهر الطبيعية التي يكون كلّ واحد منها منشأ لأثر. لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الآلهات الإغريقيّة أو الآلهات الأسطوريّة ـ خلافًا للإله في الأديان الإبراهيميّة ـ تفتقر إلى القدرة والعلم المطلقين؛ بمعنى أنّها بحسب المصطلح الفلسفي لا تمتلك علمًا وقدرة شاملتين. على الرغم من أنّ علمها وقدرتها تفوق قدرة الإنسان وعلمه، وأنّها في الغالب لا تموت. لقد كان اليونانيون يرون ضرورة وجود النقص في الآلهات لاستمرار الحقيقة وإحداث التغيير في العالم. وحيث إنّ الآلهات الإغريقيّة لا تتمتّع بالكمال المطلق، فإنّها لا تجد مندوحة من استشارة بعضها، وتسعى بشتّى الحيل والأساليب إلى تحقيق حدث خاصّ. المسألة الأخرى هي أنّ الآلهات الأسطوريّة والإله المعتبر عند اليونانيين يمتلك مفهومًا مألوفًا. في حين أنّ الصفات الثابتة لله في الأديان الإبراهيميّة يتمّ حملها عليه. من ذلك على سبيل المثال أنّه يمكن القول بالنسبة إلى الإغريق إنّ المحبّة هي الله، في حين يقال في الأديان الإبراهيمية: إنّ الله محبّة. وبعد ظهور التفكير الفلسفي عند طاليس ـ وقد سبق أن أشرنا بطبيعة الحال إلى أنّه يتمّ التعريف به حاليًّا بـ (هزيود) بوصفه الفيلسوف الأوّل قبل سقراط ـ حلّ التفسير غير الأسطوري محلّ الرؤية الأسطوريّة. وقد اتّجهت جهود المفكرين الأوائل في اليونان إلى تفسير ظواهر العالم دون الاستعانة بالكائنات الأسطورية والآلهات. ومع ذلك يمكن ملاحظة حضور الأساطير في أفكار هذه المجموعة من الفلاسفة بشكل واضح. من ذلك أنّ الكثير من الأجزاء الأصليّة في العالم ـ على سبيل المثال ـ تتصف عند المفكّرين اليونانيين بصفات إلهيّة، من قبيل: الخلود. يمكننا القول: إنّ هذه المجموعة من الفلاسفة كانت لا تزال تعيش ضمن المنهج الأسطوري، ولكنّها كانت تسعى إلى تفسير الظواهر ضمن إطار المعايير العقلية.

❊ كيف واجه أفلاطون النّزعة الأسطوريّة في فهم العالم، وخصوصاً لدى الفلاسفة الذين سبقوه. ومنهم هزيود وهومر وسواهم؟

إذا كان سبب الرّعد والبرق في المرحلة الأسطورية أو فترة ميتوس، يكمن في إرادة زيوس، فقد أضحى في هذه المرحلة معلولاً للرياح التي لا يمكن للعقول أن تدرك كنهها. يمكن لنا القول إنّ الفلاسفة الأوائل في اليونان كانوا يسعون إلى الاستفادة من الأمثلة والنماذج القياسيّة، ومن بينها النماذج الميكانيكيّة لتوجيه الحركات السماويّة. من ذلك

مثلاً أن أناكسيمندر كان يعتقد أنّ الأرض تحيط بها عجلات متحرّكة جوفاء وناريّة، وأشار أناكسيمندس إلى حركة قبعة يديرها الشخص حول رأسه. وبالتدريج اتّخذ نقد التفكير الأسطوري أبعادًا أوسع، وأصبح أكنوفانوس وفيثاغورس من بين الناقدين للأساطير. فنجد أنّ أكنوفانوس ينتقد بشدّة آلهات هومر الذين كانوا غارقين في ارتكاب الأعمال الشنيعة، مثل: الاحتيال، والغش، والسرقة، والزنا، وما إلى ذلك، وقد عمل في الوقت نفسه على تصوير نوع من الإله الانتزاعي والتجريدي البعيد عن التأنسن. وأمّا مع أفلاطون حيث دخلت الفلسفة والتفكير العقلاني مرحلة جديدة من حياته، اتّخذ نقد بيان وشرح الأساطير عن العالم أبعادًا أكثر جديّة. ويمكن القول: إنّ جهود الفلاسفة الأوائل في خصوص تقديم تفسيرات غير أسطوريّة فيما يتعلّق بمنشأ العالم أدّى إلى انفصال نظريّة ظهور العالم عن نظرية ظهور الآلهات، وأصبح التفكير في خصوص الطبيعة الماديّة أكثر عمقًا. وكما سبق أن أشرت فإنّ نقد تفكير أسطورة العالم وتفسيرها قد دخل مع أفلاطون مرحلة جديدة. وقد اتّجهت أغلب انتقادات أفلاطون في هذا الشأن إلى هومر بوصفه الشخص الأكثر تأثيراً في الثقافة اليونانيّة، وكونه معلّمًا لليونانيين. وقد عمد أفلاطون إلى نقد هومر في الكتاب الثاني والثالث من الجمهورية حول محاور هامّة عدّة. أوّلاً، إنّ هومر على حدّ تعبير أفلاطون يكذب في أشعاره على الآلهات ويصوّرها بأنّها تشتمل على صفات إنسانيّة سلبيّة. إنّ آلهات هومر يتمّ التعريف بها كأشخاص سيّئين وأشرار لا يتورّعون عن اقتراف أبشع الرذائل الأخلاقيّة. وبطبيعة الحال فإنّ الصورة التي يقدّمها أفلاطون هنا هي صورة ذات الآلهات التي تكون لها المحوريّة في كتب هومر والإلياذة وأوديسه. يرى أفلاطون أنّ الآلهات هي مظهر الجمال والحُسن والخير المحض، وأنّها منزّهة من جميع أنواع الرذائل الأخلاقيّة. النقد الثاني الذي يوجّهه أفلاطون لهومر هو قوله بأنّ هومر يُظهر الأبطال بوصفهم أشخاصًا جبناء ومخلوعي الفؤاد، الأمر الذي يؤدّي إلى تشويه صورة الشخصيّات المثاليّة لهؤلاء الأبطال في أذهان الشباب الإغريقي. لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الأبطال الإغريقيين ينظر إليهم في اليونان كأنصاف آلهات، وأنّهم بشجاعتهم وإقدامهم واندفاعهم الخارق للطبيعة كانوا يسطّرون الملاحم في الدفاع عن أوطانهم ومقارعة أعدائهم، ولذلك فإنّ أفلاطون يرى في تشويه صورة هذه الشخصيّات المحاربة والمقدامة ذنبًا لا يُغتفر. والإشكال الثالث الذي يطرحه أفلاطون على هومر هو أنّ هومر يعمل في أشعاره على تصوير عالم ما بعد الموت من منطلق الأساطير السائدة. بمعنى أنّه يصوّره بوصفه عالماً مخيفًا وزاخرًا بالأهوال. بيد أنّ أفلاطون على الرغم

من انتقاده الصريح والموجع للأساطير والآلهات الأسطورية، إلا أنّه يستعين بالأساطير في جميع مواضع أبحاثه العميقة والفلسفيّة. ويبدو أنّه كلّما شعر بأن العقل عاجز عن حلّ الألغاز المعقّدة في الحياة والموت، لجأ إلى الاستعانة بالتمثيل والأسطورة. ونجده في بعض الأحيان يستفيد من الأساطير السائدة، وفي بعض الأحيان الأخرى يعمل بنفسه على اختلاق الأساطير بما يتناسب وأبحاثه الفلسفيّة. وإنّ من بين أشهر تمثيلات أفلاطون، تمثيله بالعربة والحوذي والجوادين الأسود والأبيض؛ حيث تمّت الاستفادة من هذا التمثيل في كتابه الفيدروس؛ لإظهار أجزاء النّفس ونسبة هذه الأجزاء إلى بعضها. فالحوذي يمثل العقل في النفس والعنصر الذي يميّز الإنسان من الحيوان. والجواد الأبيض يرمز إلى الشجاعة، والجواد الأسود يرمز إلى الأهواء والرغبات النفسيّة والشهوات. فإذا كان الحوذي (أي العقل البشري) قويًّا ومقتدرًا، أمكنه قيادة العربة في الطريق الصحيح المتمثّل بالسعادة، وذلك بواسطة الحصول على الفضائل. وإلا فإنّ الجواد الأسود الحرِن سوف يحرف العربة عن مسارها الصحيح. ويمكن القول إنّ وجود النزاع داخل النفس هو الذي دفع أفلاطون إلى الاهتمام بأجزاء النفس. كما أنّ النفس حتى في كتاب الجمهوريّة تشتمل ـ بطبيعة الحال ـ على ثلاثة أجزاء أيضًا، حيث يتمّ بيان النسبة فيما بينها من خلال التمثيل بهيولى الروح، بيد أنّ أفلاطون في كتاب حوار فيدون يثبت بساطة النفس وبقاءها. كما يمكن الإشارة من بين الأساطير المعروفة إلى أسطورة إيير في كتاب الجمهورية أيضًا. تتحدّث هذه الأسطور عن رجل اسمه إيير يُقتل في الحرب ويبقى جسده في ساحة المعركة عشرة أيام، ولكنّه خلال هذه المدّة ـ بعد القتل وقبل التشييع ـ يعود إلى الحياة، ويتحدّث عن رحلته من الموت إلى الحياة. وقد استعان أفلاطون بهذه الأسطورة في بيان خلق العالم والحياة بعد الموت. ولا سيّما فيما يتعلّق بتفسيره لمفهوم التناسخ. وأرى من الجدير بالذكر ضرورة عدم المرور على الأساطير مرور الكرام. إذ يمكن لهذا الأساطير أن ترشدنا إلى مفاهيم قيّمة، وأن تكشف لنا عن انتساب إنسان الأسطورة إلى الوجود، كما تضع في متناولنا علمًا ملحوظًا فيما يتعلّق بثقافات الأمم والشعوب، وهذا الأمر الهام يحتاج بطبيعة الحال إلى تأمّل وتفسير.

❊ ما هي نقاط الاختلاف بين الإله الأفلاطوني/ اليوناني وإله الأديان؟ وهل يمكن اعتبار أفلاطون فيلسوفًا لاهوتيًّا؟

هناك فيما يتعلّق بالإله عند أفلاطون آراءٌ مختلفةٌ، بل ومتضاربة في بعض الأحيان. وإنّ

جانبًا من هذه الاختلافات يعود إلى استعمال مفردة الإله والآلهات في آثار أفلاطون، الأمر الذي أدخل المفسرين في بعض المتاهات أحيانًا، فالإله الذي تحدّث عنه ثيماؤوس (الذي هو دميور)، صانع. وهو يمتلك المادة غير المنظمة، بمعنى أنّه يمتلك خاؤوس. وهناك الأمثلة الأزليّة للأفكار أيضًا. إنّ دميور من خلال النظر في الأفكار، يعمل على تحويل المادة غير المنظّمة ـ أي: خاؤوس ـ إلى كوزموس، بمعنى العالم المنظم. وبذلك يكون صانعًا وناظمًا. ومن هنا يتّضح الاختلاف بين دميور والإله في الأديان الإبراهيميّة؛ وذلك لأنّ الإله في الأديان الإبراهيميّة خالق؛ فهو خالق المادّة وخالق كلّ الوجود والإنسان؛ فهو يخلق الأشياء كلّها من العدم. وهناك من يُحلّ الخير محلّ الإله. وبطبيعة الحال حيث يكون مثال الخير موجدًا للأمثال الأخرى، فهو يلعب دور المولّد، وهو في حدّ ذاته الجمال عينه والحقيقة عينها والخير عينه. وفيما يتعلّق بتوضيح الأمر الأوّل، تجب الإشارة إلى أنّ المثال أو الآيديا (اليونانية) من مصدر آيدين، يعني الرؤية. وإنّ السبب في ترجمة هذه المفردة إلى المثال، يعود إلى اهتمام المترجمين العرب برسالة ثيماؤوس، وإنّ الناحية النموذجيّة في الأمثلة لدى دميور هي التي دعت إلى ترجمتها إلى المثال. يصل أفلاطون من خلال بحثه عن المعرفة الحقيقيّة والثابتة والدائمة إلى الأفكار والمثُل، كما هو الشأن في علم الرياضيات. إنّ المثُل هي حقائق وذوات سرمديّة تظهر على شكل الجمال ذاته والعدالة ذاتها، وبشكل عام تظهر كما هي عليه في حدّ ذواتها. إنّها موجودة في ما وراء العالم المادي، وما وراء الكثير من الأمور. ويمكن القول: إنّها وحدة خارجة من الكثير، ولا تقبل الحمل على الكثير، حيث يمكن مشاهدتها من خلال نوع الحياة أو العقل البسيط. وفيما وراء المثُل ـ بمعنى الأفكار ـ هناك مثال الخير الذي هو وراء الوجود كلّه. إنّ أفلاطون يصف مثال الخير من خلال المصطلح القائل: (gnosis kai aletheia)، بمعنى: (insight and truth). بمعنى أنّ المثُل تمتاز وراء الوجود المتميّز كلّه من جميع الأعيان المعقولة الأخرى. إنّ مثال الخير واحد يعمل على توحيد المتكثّرات ويكون منشأً لمعرفة كلّ شيء؛ حيث يمكن إدراكه من خلال آثاره. إنّ مثال الخير هو مثل الشمس في عطائها وسطوع أشعتها على الوجود كلّه، وجعله قابلاً للإدراك. يذهب أفلاطون إلى الاعتقاد بأنّ مثال الخير بالنسبة لنا يوجد في إطار الهبات التي يمنحها، أي: في إطار البصيرة والحقيقة. إنّ معرفة الخير عنده ـ بحسب التفسير الذي يقدمه غادامير ـ ليست مجرّد معرفة نظريّة، بل هي من الأصول الثابتة، بمعنى أنّها ذلك العمل الذي يجعل الثبات في الحياة أمرًا ممكنًا. في مثال

الكهف يؤكد أفلاطون على نوع من الاهتمام بالعمل الوجودي في معرفة مثال الخير. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّه على الرغم من التوصيفات التي يخلعها أفلاطون على مثال الخير، والتي تقترب في بعض المواطن من صفات الإله في الأديان الإبراهيمية، بيد أنّه لم يطلق اسم الإله على مثال الخير أو ثيؤوس. كما أنّ مثال الخير ليس صانعًا للعالم ولا ناظمًا له. إنّ دميور هو الذي يتكفّل بهذه المهمّة، كما أنّ أفلاطون بدوره يستعمل مفردة الآلهات في الكثير من الموارد. ولا سيّما في نقده للرؤية الأسطوريّة إلى الدين؛ حيث يقول: إنّ الآلهات ـ خلافًا لما يتمّ تصويره في أشعار هومر ـ منزّهة عن الصفات البشريّة السلبيّة. وفي كتاب القوانين ـ الذي هو آخر كتاب لأفلاطون ومن أكثر مؤلفاته نضجًا في طرح أفكاره ـ نجده يقول: إنّ الإنسان المعتدل والضنين بنفسه من أحب الأشياء إلى الآلهات. وقال في موضع آخر: إنّ تقديم الأضاحي والتقدّمات إلى الآلهات والتضرّع لها من أشرف الأشياء وأسماها، وأفضل ما يرشد إلى الحياة السعيدة. من الواضح جدًا أنّ اهتمام أفلاطون وإصراره على تنزيه الآلهات، والدور الذي يراه لدميور في فلسفته، يسمح لنا باعتباره حكيمًا متألّهًا؛ لأنّ الفضيلة من وجهة نظره تكمن في التشبّه بالصفات الإلهية، من العدالة والجمال والكمال النفساني. وإن كان ينبغي عدم تجاهل الاختلاف الواضح بين التفكير الأفلاطوني وبين أفكار الحكماء في الأديان الإبراهيمية.

الحداثة امتداد سلفيّ ارتجاعيّ للحضارتين اليونانيّة والرومانيّة

حوار مع الدكتور جميل حمداوي

يتّخذ هذا الحوار الذي أجريناه مع الدكتور جميل حمداوي بعدًا غير مألوف في نقد الفلسفة الحديثة والقيم التي ابتنت عليها الحداثة الغربيّة عمارتها الضارية سحابة خمسة قرون خلت.

لقد آثرنا أن نبتدئ الحوار بالسّؤال المؤسّس لفلسفة الحداثة بما هو سؤال متعلّق بالتأثير البالغ، الذي تركته الحضارتين اليونانيّة والرومانيّة على الحضارة الغربيّة المعاصرة ومبانيها المعرفيّة. وسيجد القارئ كيف أنّ الأركان التأسيسيّة للحداثة لم تكن سوى استعاراتٍ ارتجاعيّةٍ للميراثين اليوناني والروماني. في حين أنّ المعضلة الكبرى التي وقعت فيها الحداثة وفلسفتها هي الانفصال المريع بين الله والعالم. ما يشير إلى أنّ مفاهيم مثل العلمانيّة والنسبيّة والشكوكيّة والعقلانيّة ليست سوى استئناف لثقافتي اليونان والرومان في الميدانين الأنطولوجي والفينومينولوجي.

كما تطرّق هذا الحوار إلى مشروعنا الفكري في التأسيس لعلم الاستغراب؛ حيث توقّفنا على وجهة نظره في هذا الصدد.

وفي ما يلي النص الكامل للحوار:

«إدارة التحرير»

* ثمّة من مؤرّخي الفلسفة من يقول: إنّ فلاسفة الحداثة قد أخذوا أصول منظومتهم الفلسفيّة وكلّياتها عن السَلَفَيْن الإغريقي والروماني، ولم يزيدوا عليهما إلا في الفروع، ولذا فقد كانوا بذلك سلفيين بمعنى معيّن. ما تعليقكم على ذلك؟

عندما نتأمّل مفهوم الحداثة (La modernité)، فقد يبدر إلى أذهاننا مجموعة من المفاهيم التصوّريّة، مثل: الغرب، والعلمانيّة، والحضارة، والعلم، والثقافة، والتقنية...ويعني هذا أنّ الحداثة هي لحظة تاريخيّة متنوّرة عاشتها أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، بالثورة على رجال الدين، والإقطاع، والجهل، والخرافة، والشعوذة؛ باستلهام الحضارتين اليونانيّة والرومانيّة، والاستهداء بالعقل والمنطق، واستثمار الطبيعة، والأخذ بالفلسفة التجريبيّة، والدّفاع عن الإنسان وحرياته الخاصّة والعامّة، والدعوة إلى حقوق الإنسان الطبيعيّة والمكتسبة، وخلق المجتمعات المدنيّة، وتطوير الاقتصاد في ضوء الليبراليّة الفرديّة، والانفتاح على الشعوب الأخرى قصد الهيمنة عليها، وتأسيس المختبرات العلميّة، وتشجيع الاكتشافات الجغرافيّة والملاحة البحريّة بحثًا عن المواد الأوّليّة ومصادر الثّروة.

وعليه، تحيل كلمة الحداثة على الديمقراطية، وحقوق الإنسان، والدولة الليبراليّة، والملكيّة الفرديّة، وصعود البورجوازيّة، واستخدام العقل والعلم في فهم الطبيعة وتفسيرها، واستعمال المنهج العلمي في دراسة الوثائق، وتمثل الموضوعيّة في التعامل مع الظواهر المرصودة، وفصل الدين عن الدولة. وقد ترتّب عن هذه الحداثة أن تطوّرت أوروبا سياسيًّا، واقتصاديًّا، واجتماعيًّا، وثقافيًّا. وأصبحت نموذجًا للتمدّن الزاهي، والرّقي الحضاري، والتّطوّر التقني والصناعي، وانتشار المعرفة الثقافيّة. وعُدّ الغرب أيضًا مهدَ الفلسفات النّظريّة والعمليّة. وأكثر من هذا فقد سيطر الغرب على العالم بفضل علمه الهادف، وتقنيته المتقدّمة، وقوّته العسكريّة والماديّة.

ترتبط الحداثة، باعتبارها حقبة زمنيّة، بعصر النّهضة الأوروبيّة، أو بعصر الإنسان الفرد، أو بعصر الأنوار، وكان الغرض منها هو تحديث أوروبا تقنيًّا، وعصرنتها ماديًّا ومعنويًّا على جميع الأصعدة والمستويات. وقد استمرّت هذه الحداثة حتى سنوات الستين من القرن العشرين، لتنتقل أوروبا إلى ما بعد الحداثة التي استهدفت تقويض الميتافيزيقا الغربيّة، وتحطيم المقولات المركزيّة التي هيمنت قديمًا وحديثًا على الفكر الغربي، كاللّغة، والهويّة، والأصل، والصوت، والعقل...وقد استخدمت في ذلك آليات التشتيت، والتشكيك، والاختلاف، والتغريب.

كما تقترن ما بعد الحداثة بفلسفة الفوضى، والعدميّة، والتفكيك، واللاّ معنى، واللاّ نظام. وتتميّز نظريات ما بعد الحداثة عن الحداثة السابقة بقوّة التحرّر من قيود التمركز،

والانفكاك عن اللوغوس والتقليد وماهو متعارف عليه، وممارسة كتابة الاختلاف والهدم والتشريح، والانفتاح على الغير عبر الحوار والتفاعل والتناص، ومحاربة لغة البنية والانغلاق والانطواء، بفضح المؤسّسات الغربيّة المهيمنة، وتعرية الإيديولوجيا البيضاء، والاهتمام بالمدنّس والهامش والغريب والمتخيّل والمختلف، والعناية بالعرق، واللّون، والجنس، والأنوثة، وخطاب ما بعد الاستعمار....

وعلى العموم، تطلق الحداثة الغربيّة على مجموعةٍ من المفاهيم، مثل: التنوير، والدولة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، والعقل، والمنطق، والسببية، والتقنية، والليبرالية، والعلمانية، والفردية، والنظام، والوحدة، والانسجام، والإنتاج، والهيمنة، واللوغوس، والمركزية الغربية، وهيمنة الرجل الأبيض على باقي الأعراق والأجناس الأخرى، والسيطرة على الطبيعة والذات والمجتمع على حد سواء... ومن هنا، فالحداثة، في الجوهر، هي ثقافة ذهنيّة معاصرة، وتحويل للثابت، وتجديد وإبداع، واكتشاف للمجهول، وتحكم في الطبيعة من أجل استغلالها، وانفتاح على الحاضر والمستقبل معا، بإعادة النظر في الماضي بغية تجاوزه نحو آفاق مستقبلية رحبة قوامها العمل الهادف، والاستعانة بالبيروقراطية المثمرة في تجويد الإدارة، كما ينادي بذلك السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر(Max Weber)، واستخدام العقل العملي في ضوء الفكر البرجماتي.

ومن جهةٍ أخرى، تستند الحداثة - كما في الغرب- إلى مجموعةٍ من المقوّمات الأساسيّة التي تتمثّل في الاستفادة من الإرث اليوناني والروماني، والثورة على الإقطاع ورجال الدين، والأخذ بالعلمانية، والاحتكام إلى الدولة والقانون والقواعد، والاسترشاد بالعقل والمنطق والعلم والحتمية في فهم الطبيعة واستكشافها، وتمثّل الاقتصاد الليبرالي الفردي، واحترام الملكية الخاصة، وتقديس العلم، وإحلال الإنسان مكانة كبرى في المنظومة الفكرية، والاهتمام بالمنهج العلمي، والميل نحو التفكير التجريبي، واستعمال التقنية في مجال التعدين والتصنيع والتحديث والتفكير، والتشبث بالعمل والاكتشاف وروح المغامرة، واحترام حقوق الإنسان، والاهتمام بالصناعة بمختلف أشكالها، وتطوير شؤون الثقافة. ومن جهةٍ أخرى، تتّسم الحداثة (Modernité)، بصفةٍ عامّةٍ، بخصائص ومميّزات عدّة، يمكن إجمالها وحصرها في ما يلي:

١ـ الإيمان بالعالم الطبيعي على أساس أنّه العالم الحقيقي، أو على الأقل العالم الذي يجب أن نهتم به.

٢ ـ الإيمان بالإنسان باعتباره أهم كائن في هذا الوجود، وهو مقياس الأشياء كلّها.

٣ـ الإيمان بالعقل الذي به يميّز الإنسان عن باقي الكائنات الأخرى، وبه يحقّق تفرّده وتفوّقه.

٤ـ الإيمان بالقوى والروابط الإنسانية أساسًا لبناء المجتمعات.

ومن هنا، تنبني الحداثة الغربية على مبادىء الحداثة اليونانيّة والرومانية؛ بسبب وجود قواسم مشتركة عدّة كتقديس العقل، والإيمان بالحقيقة العلمية والتجريبية، وتمجيد الإنسان الفرد، والدفاع عن المنطق الأرسطي الذي يحيل على خطاب الاتساق والانسجام، والاعتماد على الحضارتين اليونانية والرومانية من أجل الانطلاق نحو المستقبل. بمعنى أنّ الحداثة تتكىء على التراثين السابقين في بناء الإنسان الحداثي، واستكشاف الطبيعة واستثمارها واستغلالها لصالح الإنسان. وإذا كان التحديث يرتبط بالمخترعات والمستكشفات المادية، فإنّ الحداثة هي حالة من الوعي الفكري المتحضّر والمتمدّن.

وأكثر من هذا إذا كانت الحداثة مبنيّة على العلمانيّة، بفصل الدّين عن الدولة، فإنّ هذا الفصل كان موجودًا في فترة اليونان التي آمنت بالديمقراطيّة من جهة في عهد بريكليس، والاهتمام بالفلسفة كثيراً على حساب الدّين. أمّا الرّومان، فقد تشبّثوا بالقولة المسيحيّة المشهورة: «**أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله**».

ومن ناحيةٍ أخرى، تتعارض الحداثة مع التقليد والمحاكاة، وتنبني على الانزياح، والتجديد، والتجريب، والتحوّل. ويعني هذا أنّ الحداثة قد اعتمدت على الموروث اليوناني والروماني. وفي الوقت نفسه، حاولت أن تجدّد في بعض الفروع، مثل: المقاربات والمناهج، وفي بعض المجالات الثقافيّة، والأدبيّة، والفنيّة، والنقديّة. ولكن تظلّ بعض المبادىء الكبرى هي التي تتحكم في الحداثة الغربية، وهي المبادىء نفسها التي آمنت بها الحضارتان اليونانية والرومانية:

أوّلًا، الإيمان بالعقلانية المنطقية الأرسطية.

ثانيًا، الدفاع عن التأمّل الفلسفي، واستخدام الفكر في استغلال الطبيعة واستثمارها لصالح الإنسان والمجتمع.

ثالثًا، تهميش الآخر أو الغير المخالف للإنسان الغربي.

رابعًا، الاهتمام بالمجال الطبيعي من أجل فهمه والتحكم فيه علميًا.

خامسًا، العناية بالتجريب والبحث العلمي على حد سواء.

سادسًا، التركيز على الحرية، والديمقراطية، وحريات الإنسان.

سابعًا، الدفاع عن الإنسان والمبادرة الفردية.

ثامنًا، الأخذ بالنسقية والفكر النسقي القائم على الوحدة، والنظام، والاتساق والانسجام.

تاسعًا، الخضوع للحقيقة العلمية الموضوعية الدوغمائية الوثوقية.

عاشرًا، الإيمان بالحوارية العقلانية الكونية.

حادي عشر، تطبيق العلمانية.

ويلاحظ أنّ أسس الحداثة هي نفسها المبادىء التي انطلقت منها الحضارتان اليونانية والرومانية، كأنّ هناك نوعًا من الامتداد السّلفي النكوصي أو الارتجاعي. بمعنى أنّ الحداثة الغربيّة قد ردّدت المقولات نفسها التي آمن بها اليونان والرومان.

وإذا أخذنا، على سبيل المثال، البنيويّة والسيميائيات اللتين تعدّان نتاج الحداثة الغربية، فتؤمنان بخطاب لساني مغلق داخليًا، ولكنّه متّسق ومنسجم وخاضع لمبادئ العقل والمنطق. ويعني هذا أنّ الحداثة تنبني على العقلانيّة، والفكر المنطقي، وثنائيّة النّسق والنّظام، وثنائيّة الاتّساق والانسجام. ويعدّ هذا من مواصفات الفكر اليوناني والروماني؛ لأنّ الفلسفة اليونانيّة فلسفة عقلانيّة ومنطقيّة ونسقيّة ومتّسقة ومنسجمة، ولا سيّما مع فلسفتي أفلاطون وأرسطو.

ولم تتحقّق الحداثة الغربية باعتبارها إنجازًا مستجدًّا إلا في مجالات الأدب والفن. وفي هذا الصدد، يمكن الحديث عن تجاوز وانزياح عن مبدأ المحاكاة اليونانيّة التي كان يدعو إليها أفلاطون وأرسطو في الفن والجمال. بينما الفن خلق وتجاوز وإبداع عند هيغل وكانط. وبهذا، يكون هناك ترابط وتقليد للنموذجين اليوناني والروماني. وفي الوقت نفسه، هناك امتداد، وخرق، وتجاوز، وانتقال من حالة الثّبات إلى حالة التحوّل. أي: إنّ الحداثة تطوير

للحداثتين اليونانية والرومانية بإحداث طفرة أو قطيعة إبستمولوجيّة بين الحداثة التقليدية والحداثة الغربية. فهناك قواسم مشتركة. وفي الآن نفسه، هناك تطوير، وانزياح، وتجديد. ومن ثم، فهناك امتداد سلفيّ على مستوى الأصول الكبرى. وهناك تجديد وانزياح وطفرات نوعيّة على مستوى الفروع.

*** يستدعي الكلام على أزمة حضارة في الغرب المعاصر، كلاماً موازياً عن أزمة الفلسفة باعتبارها بنية مؤسِّسة لهذه الحضارة. إلى أيّ مدى يمكن الرّبط بين طرفيّ هذه المعادلة انطلاقاً من العلاقة الوطيدة التي ينسجها التاريخ بين الفكر والحياة الإنسانية؟**

من المعروف أنّ الفلسفة هي نتاج حضارة معيّنة، وكلّما كانت الحضارة زاهية ومزدهرة، كانت الفلسفة أيضًا منتعشة ويانعة قد أوشكت على الوصول إلى أوج نضجها. بيد أنّ الفلسفة الغربية قد عرفت مزالق فكريّة كبرى منذ فلسفة كانط الذي انتقد الميتافيزيقا الغربية، وقد بيّن عجزها عن إدراك الما ورائيات، أو ما يُسمى بالنومين (الله، والنفس، وخلق العالم). وبعد ذلك، جاءت العقلانيّة المنفتحة التي أعلنت ثورتها على العقلانيّة الكلاسيكيّة المغلقة التي تبنّاها ديكارت، وليبنز، وسبينوزا...؛ لأنّ هذه العقلانيّة أقصت ما هو تجريبي، وما هو واقعي وخارجي. في حين، كانت الفلسفة الإنجليزية مع جون لوك، ودافيد هيوم، واستيوارت ميل تهتمّ بالتجربة الحسيّة والاختبارات العلميّة، وكانت ترى أنّ الحقيقة مصدرها التجربة، لا العقل.

ومع اندلاع الحربين العالميتين، ظهرت فلسفات لا عقلانيّة تشكّك في العقل نفسه، وترميه بالعجز والقصور عن حلّ مشاكل الإنسان المعاصر، فظهرت الفلسفة الوجوديّة مع سارتر، والفلسفة الرومانسيّة التي تؤمن بالفرد والذات، وعلم النفس اللا شعوري الذي يركّز على اللاّ عقل واللاّ شعور، والسرياليّة التي كانت تؤمن باللاّ وعي. ناهيك عن الفلسفات العبثيّة والعدميّة (نيتشه، وشوبنهاور، ومارتن هيدجر) التي ثارت على العقل، وآمنت بالوجود الإنساني. دون أن ننسى فلسفة ماركوز التي رفضت تعليب الإنسان، وتحويله إلى مجرّد رقم من الأرقام كما كانت تفعل البنيويّة والسيميائيات.

وبعد ذلك، أعلنت التفكيكية وفلسفات الاختلاف نهاية الفلسفة، وفشل المركزية الغربية، وموت الفلسفة والحضارة الغربية بشكل نهائي.

ومن هنا، تنبني فلسفات ما بعد الحداثة على التشكيك، والتقويض، والتفكيك،

والتشذير، والتشتيت، والاختلاف، ونقد المركزيّة الغربيّة. ومن هنا، تمتدّ فترة ما بعد الحداثة (Post modernism) - زمنيًّا - من سنة ١٩٧٠م إلى أواخر القرن العشرين، وربمّا تمتدّ إلى فترة الألفيّة الثالثة. ويقصد بها النّظريات والتيّارات والمدارس الفلسفيّة والفكريّة والأدبيّة والنّقديّة والفنيّة التي ظهرت في فترة ما بعد الحداثة البنيويّة والسيميائيّة.

وقد جاءت فلسفات ما بعد الحداثة لتقويض الميتافيزيقا الغربية، وتحطيم المقولات المركزية التي هيمنت قديمًا وحديثًا على الفكر الغربي، كاللغة، والهويّة، والأصل، والصوت، والعقل...وقد استخدمت في ذلك آليات التشتيت، والتشكيك، والاختلاف، والتغريب. وتقترن ما بعد الحداثة بفلسفة الفوضى، والعدمية، والتفكيك، واللا معنى، واللا نظام.

ومن ثمّ، تتميّز نظريات ما بعد الحداثة عن الحداثة السابقة بقوّة التحرّر من قيود التمركز، والانفكاك عن اللوغوس والتقليد وماهو متعارف عليه، وممارسة كتابة الاختلاف والهدم والتشريح، والانفتاح على الغير عبر الحوار والتفاعل والتناص، ومحاربة لغة البنية والانغلاق والانطواء؛ بفضح المؤسّسات الغربية المهيمنة، وتعرية الإيديولوجيا البيضاء، والاهتمام بالمدنس، والهامش، والغريب، والمتخيل، والمختلف؛ والعناية بالعرق، واللون، والجنس، والأنوثة، وخطاب مابعد الاستعمار....

*** ألا ترون أنّ مسارات الميتافيزيقا في الغرب كانت محكومةً إلى العقل المقيَّد بالمحسوسات، فكان من نتيجة ذلك الإعراض عن الإيمان الديني، ونشوء الظاهرة الإلحاديّة، واستشراء العلمنة الحادّة في المجتمعات الغربيّة الحديثة؟**

تعدّ الميتافيزيقا (**La métaphysique**) من أهمّ المباحث العويصة التي انشغلت بها الفلسفة منذ انبثاقها إلى يومنا هذا؛ نظرًا لما تطرحه من إشكالات وأسئلة معقّدة كلّيّة ومطلقة، ضمن وضعيّات سياقيّة تجريديّة مركّبة وصعبة، تستلزم مجموعة من الحلول الفلسفيّة والأجوبة التساؤليّة المدهشة والمحيّرة. ويعني هذا أنّ الميتافيزيقا خطابٌ تساؤليٌّ بامتياز، أو جواب تساؤليّ بصفة خاصّة. أي: ترد الميتافيزيقا في شكل تساؤلاتٍ جذريّةٍ عميقةٍ حول الله، والإنسان، والعالم، والمصير، والخلود، والقيم، والمعرفة... وتتحوّل الأجوبة التي تطرحها الفلسفة الميتافيزيقيّة إلى تساؤلاتٍ وإشكالاتٍ معقّدة مفتوحة من الصّعب التّيقّن منها واقعيًا، وتجريبيًا، وعلميًا. وقد أصبح العلم، اليوم، بدوره، عبارة عن فرضيّات

ميتافيزيقيّة قائمة على التخمين، والاحتمال، والافتراض؛ كما نجد ذلك جليًا في تصوّرات الفيزياء النسبيّة عند ألبرت إنشتاين (**Albert Einstein**)، على سبيل التمثيل.

إنّ الميتافيزيقا هي بمثابة علم أو فلسفة تدرس الوجود، والمعرفة، والقيم؛ بالتوقف عند المشكلات الما ورائيّة التي تتجاوز نطاق العقل والتجربة معًا، بتناول القضايا المطلقة، ودراسة الحقائق القصوى، والبحث عن الفلسفة الأولى، والبحث عن معنى الجوهر والله والعقل الأوّل القائم بنفسه، ودراسة الأرخي (Arché) الحسي، وما يتعلّق بالمجرّد من القضايا. ومن ثم، فقد عرفت الميتافيزيقا مراحل عدّة منذ الفلسفة اليونانية إلى يومنا هذا، مرورًا بفلسفة العصر الوسيط، والفلسفة الحديثة، والفلسفة المعاصرة. وهنا، يمكن الحديث عن الميتافيزيقيا التقليدية مع أرسطو، والميتافيزيقيا النقدية المتعالية مع كانط، والميتافيزيقا العلميّة مع وايتهيد، والميتافيزيقيا الجدليّة مع هيغل، والميتافيزيقا اللغوية مع فتجنشتاين، والميتافيزيقا الوجودية مع مارتن هايدغر وبول سارتر. ويمكن الحديث عن موقفين متعارضين أساسيين: موقف يدافع عن الميتافيزيقا، على أساس أنّ الإنسان لا يمكن أن يعيش بدون التفكير في الما ورائيات؛ وموقف معارض يحتقر الميتافيزيقا، ويذمّها ويزدريها بمنطق العلم والتجربة والمنفعة والمردوديّة والتغيير الواقعي الجدلي، وضرورة الانتقال من الوجود الإلهي الشامل إلى الوجود الإنساني الفردي.

وتتمثّل مواقف المعارضين في أنّه يستحيل قيام ميتافيزيقا علميّة. فلو افترضنا جدلاً أنّه يمكن قيام الميتافيزيقا، فلا فائدة منها ولا قيمة لها ولا جدوى منها، ويتمثّل الاعتراض الآخر في أنّ مشكلات الميتافيزيقا هي المشاكل نفسها، لم تتغيّر، ولم تتقدّم الميتافزيقا قدمًا إلى الأمام، بل استنفذت مواضيعها كلّها. كما يصعب إطلاقًا أن نجد حلولاً ناجعة لهذه المشكلات الميتافيزيقيّة المتعدّدة.

ويعني هذا أنّ الذين ينكرون الميتافيزيقا يحاكمونها وفق الأدلّة العلميّة، والتجريبيّة، والوضعيّة، والجدليّة. بيد أنّ المتناقضات الموجودة في حياتنا اليوميّة تفرض علينا أن نتسلّح بالميتافيزيقا لكشف صدقها من كذبها، وربمّا يكون ذلك في عجز قدراتنا عن ذلك. ولا يمكن للإنسان، كما يقول بعض الفلاسفة، أن يعيش دون التفكير في القضايا الميتافيزيقيّة، ما دام الإنسان حيوانًا ميتافيزيقيا كما قال شوبنهور.

ومن جهة أخرى، فقد كانت الميتافيزيقا محكومة إلى العقل المقيَّد بالمحسوسات، فكان من نتيجة ذلك الإعراض عن الإيمان الديني، ونشوء الظاهرة الإلحاديّة، واستشراء العلمنة الحادّة في المجتمعات الغربية الحديثة. بمعنى أنّ الميتافيزيقا قد ساهمت في انتشار الفكر المادي (الفلسفات المادية والجدلية)، وانتشار الإلحاد بين المفكرين والفلاسفة (نيتشه، وشوبنهاور، وسارتر...). كما ساهمت هذه الميتافزيقا الغربية في تعزيز القيم العلمانية التي تتمثّل في فصل الدين عن الفلسفة .لذا، شمّر رجال الدين عن سواعدهم لمهاجمة الميتافزيقا كما فعل كانط وغيره من الفلاسفة المحسوبين عن الدين والكنيسة، أو الفلاسفة المحسوبين على التفكيكيّة والاختلاف كجاك ديريدا، مثلا.

ويعني هذا كلّه أنّ الفلسفة الميتافيزيقيّة قد ساهمت في انتشار الفكر والإلحاد بفضل الفلسفات الذرية، والمادية، والجدليّة، والتشكيكيّة، والتجريبية، والعبثيّة، والوجوديّة (أرسطو، وفولتير، وسارتر، ونيشته، وشوبنهاور، إلخ...). وأضحت أوروبا من أكثر المناطق إلحادًا في العالم؛ بسبب هذه الفلسفات اللا دينيّة، وحسب انتشار الفكر العلماني الذي يفصل الدين عن الدولة.

أمّا فيما يتعلّق بمدى أهميّة الله في حياة الإنسان، فالشيوخ أكثر تعلّقًا بالله من الشباب. في حين، تعدّ السويد وبريطانيا وفرنسا وألمانيا من الدول التي يكثر فيها الإلحاد بكثرة بين الشباب. وينطبق هذا الحكم كذلك على محور جاذبية الدين في هذه الدول، باستثناء إيطاليا التي ينساق فيها الشباب وراء الدين أكثر من شيوخها. وفيما يخصّ محور أهميّة الدين في حياة الإنسان، فنسب الشيوخ أكثر بكثير من نسب الشباب.

ويعني هذا أنّ الدّول الغربية تعاني من الفراغ الروحي؛ بسبب انتشار الفلسفات المادية والعبثيّة والعدميّة، وتزايد الرخاء الاقتصادي، واكتساح الماديات للحياة اليومية، والانغماس في الشّهوات، وانتشار الإباحيّة في مختلف مجالات الحياة. ومن ثمّ، فالمسيحية عاجزة عن استقطاب هؤلاء الشباب، وإنقاذهم من مهاوي الرذيلة، والإلحاد، والكفر. في حين، يعدّ الإسلام أكثر انتشارًا بين الشباب والشيوخ على حدّ سواء، وإن كان ذلك بنسب متفاوتة من منطقة إلى أخرى.

ومن جهةٍ أخرى، هناك كثير من القضايا السوسيولوجيّة المتعلّقة بمجال الدين، مثل:

قضية العلمانية التي تعني فصل الدين عن الدولة. وكان السوسيولوجيون الأوائل، أمثال: أوجست كونت، ودوركايم، وماركس، وفيبر، وغيرهم... كانوا يعتقدون أنّ الدين سينحسر في المستقبل. وبالتالي، ستكون الغلبة للعلم، والتكنولوجيا، والتجريب. بل يمكن فصل السياسة عن الدين لخدمة مصلحة الإنسان بصفة خاصة، ومصلحة الوطن بصفة عامة. بيد أنّ هناك من يعارض هذا الطرح، ويرى أنّ للدين دورًا مهمًا في تحريك المجتمع وتغييره. ويتمتّع بقوّة التأثير في الأفراد والجماعات.

وبناء على ما سبق، يلاحظ أنّ الإيطاليين أكثر إقبالاً على دور العبادة مقارنة بالبريطانيين، والفرنسيين، وسكان أوروبا الوسطى. وإذا كانت مؤسّسات الدين في أوروبا لها أهميّة في الماضي، فلم تعد لها ـ اليوم ـ تلك الأهمية أو القيمة الاجتماعية والسياسية.

و«يتجسد البعد الثالث للعلمنة في التزام الناس بمنظومة من العقائد والقيم؛ أي ما يُسمّى ظاهرة التّديّن. ومن الواضح أنّ مستويات المشاركة في شعائر العبادة أو الآثار الاجتماعيّة للمؤسّسة الدينيّة لا تُعبرّ بالضرورة عن العقائد والمثل العليا التي يتمسّك بها الناس. فكثير ممن يعتنقون مبادئ دينيّة معيّنة لا يشاركون بالفعل في الخدمات، والشعائر، والاحتفالات الدينية. كما أنّ المشاركة الفعليّة لا تعني بالضرورة عمق إيمانهم بهذه المبادئ؛ نظرًا لأنّ مثل هذه المشاركة قد تتخذ طابع الممارسات الاجتماعية أو العائلية وربّما السياسية».

وإلى جانب العلمانيّة، ظهر ما يسمى بالصراع الديني بين الإسلام والمسيحية، ضمن ما يُسمى بصراع الحضارات، كما يبدو جليًا في كتاب (**صدام الحضارات**) لصمويل هنتغتون. وخلاصة القول، يتبين لنا، مما سبق قوله، أنّ واقع التديّن يختلف من بيئة جغرافية إلى أخرى. ويعني هذا أنّ الشيوخ، في العالم الغربي، أكثر تدينًا من الشباب. وتعدّ فرنسا والسويد وإنجلترا من الدول التي بدأ فيها الإلحاد ينتشر بشكل سريع؛ بسبب الرخاء المادي، والفراغ الديني الذي تركته المسيحية في نفوس الشباب بصفة خاصة. وأكثر من هذا تميل الدول الغربية إلى تطبيق العلمانية بفصل الدين عن الدولة؛ مما جعل المؤسسة الدينية لا مكانة لها في المجتمع، بل تراجع نفوذها بين الناس بصفة عامة.

بيد أنّ العالم الإسلامي أكثر تديّنًا شيوخًا وشبابًا مقارنةً بالعالم الغربي المسيحي، ونسبة الردّة فيه ضئيلة جدًا مقارنة بظاهرة الإلحاد التي تزداد بسرعة في الدول الغربية، ولا

سيّما البروتستاتية منها. فضلاً عن ذلك أنّ المستقبل للإسلام حسب المعطيات الإحصائية الاستشرافية والإستراتيجية، والدليل على ذلك انتشاره الجغرافي المتزايد من جهة، ونموّه الديمغرافي السريع من جهة أخرى.

*** نشأت تيّارات ومذاهب نقديّة واسعة النّطاق منذ عصر التنوير إلى عصر الحداثة وما بعدها في الغرب. إلى أيّ مدى تمكّنت هذه المذاهب والتيّارات من إجراء نقد جذريّ يعيد تصويب الخلل التكويني في حضارة الغرب، ولا سيما لجهة القطيعة بين الإلهيات والعلوم الإنسانيّة؟**

ينبغي أن نعلم أنّ ظهور الفلسفة في المجتمعات الغربيّة هو نتاج التشكيك في المنظومات الدينيّة الوثنيّة، وتعبير عن الفراغ الإلهي، والبحث عن إله يشبع رغبات الإنسان وميوله المختلفة. لذا، جاءت الفلسفة الغربية للبحث عن الخالق، واستكشاف أصل العالم، وكيف خلقت الكائنات والموجودات. بمعنى أنّ الفلسفة جاءت لتناقش ذلك الانفصال الموجود بين الإلهيات والعلوم الإنسانية. لذا، وجدنا فلسفات مثاليّة تؤمن بالخير المطلق (الخير الأسمى عند أفلاطون، والفكرة المطلقة عند هيغل...). في حين، ألفينا فلسفات ماديّة وجدليّة وعبثيّة وعدميّة تنكر وجود الله، وتنشر الكفر والإلحاد بين النّاس. لذا، فالفلسفة الغربيّة تعبير واضح عن أزمة الحضارة الغربيّة وانحطاطها وانهيارها قيميًّا، وأخلاقيًّا، وروحانيًّا.

ومن جهة أخرى، فقد أنكر الفلاسفة الماديون، كماركس (Marks)، وفيورباخ (Feuerbach)، وأنجلز (Engels)، ولينين (Lenin)، وغيرهم، وجود عالم علوي، فركّزوا على الوجود المادي للإنسان، في علاقة تامّة وجدليّة بالمعطيات الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة.

أمّا الفلسفة الوجوديّة المعاصرة، فتنقسم إلى اتّجاهين:

١ـ وجوديّة مؤمنة مع الفيلسوف الدانماركي سورين كيركغارد كما في كتابه (رهبة واضطراب)، وكارل ياسبرز، وجابرييل مارسيل (Gabriel Marcel) الذي ينفي وجود أيّ تناقض بين الوجودية والمسيحية، ويثبت أنّ الإنسان هو خالق أفعاله، وما يصدر عن الإنسان فهو حقّ، ولو أخطأ في ذلك. لذا، فالإنسان الموجود هو بمثابة إله طبيعي ذاتي مسؤول عن أفعاله الخاصة، وليس إلهًا دينيًا...

٢ـ وجوديّة ملحدة تنكر وجود الله، وتدافع عن وجود الإنسان وحريته المطلقة، وتعدّ وجود الله خرافة وفكرة خاطئة ومضلّلة، على أساس أنّ الدين بمثابة أفيون الشعوب. ومن ثم، تدعو إلى الالتزام بالمسؤوليّة تجاه المواقف والأحداث. ومن أهم ممثلي هذا الاتجاه مارتن هايدغر، ونيتشه، وجان بول سارتر، وسيمون دوبوفوار... ومن ثم، فقد قال سارتر: إنّ الله فكرة مضرّة، ينبغي للإنسان أن يتخلّص منها. وبالتالي، فالإنسان في هذه الحياة مثل ممثل مسرحي يؤدّي دور الخير والشر، وبعد انتهاء دوره ينعدم وجوداً.

وهكذا، يتبيّن لنا أنّ الوجوديّة تيّارٌ فلسفيٌّ، أو مذهبٌ أدبيٌّ بامتياز، ظهرت في سنوات الخمسين والستين من القرن الماضي؛ للتغني بالوجود الإنساني، والدفاع عن حريته ووجوده المجتمعي والكينوني. وتقوم الوجودية على تمجيد الإنسان، والدفاع عن حريته المطلقة، والإشادة بإرادته وعقله ووعيه في تغيير الواقع وتطويره وتنميته. وبالتالي، يتحقّق وجود الإنسان بالعمل المثمر، والتضحية الجسيمة من أجل إسعاد الآخرين، وتحمل مسؤولية تعمير الكون والالتزام بها أيما التزام.

ومن جهة أخرى، فالوجوديّة أنواع عدّة، فهناك الوجوديّة المسيحيّة أو اليهوديّة المؤمنة، والوجوديّة الماديّة والعبثيّة الملحدة، والوجوديّة الإسلاميّة. وتظلّ الوجوديّة الإسلامية أفضل هذه الوجوديات كلّها، ما دامت قائمة على تكريم الوجود الإنساني، والاعتراف بحريّة الإنسان في التّعاطي مع واقعه، وربط وجوده بعبادة الله وحده، مع تعمير الكون بالخير العميم، ونشر المحبّة الكونيّة الفاضلة، والنّضال من أجل تعميم السلام الحقيقي، والارتكان إلى الحوار والتعاون والتواصل البنّاء المثمر، وخدمة الإنسانيّة كافة بكلّ ما يحقّق سعادتها الكاملة.

ومن جهة أخرى، يرى مارتن هايدغر (Martin Heidegger) أنّ الفلسفة الميتافيزيقية قد تجاوزتها التقنية. وبالتالي، فقد استنفذت مواضيعها، وغيبت الوجود الإنساني، واهتمت كثيراً بالموجود. ويعني هذا أنّ حقيقة الوجود قد ظلّت منسيّةً منذ الفلسفة اليونانية حتى فلسفة نيتشه (Nietzsche)، وقد تأثّر مارتن هايدغر في نقده للميتافيزيقا بفلسفة كانط (Kant)، وقد كتب هايدغر في **(رسالة في النزعة الإنسانية)**: «صحيح أنّ الميتافيزيقا تتمثّل الموجود في الوجود، وتفكر كذلك في وجود الموجود، لكنّها لا تفكّر في اختلاف الوجود والموجود؛ فالميتافيزيقا لا تتساءل عن حقيقة الوجود، لذا فهي لا تطالب أبدًا بالطريقة التي على نحوها تنتمي ماهية الإنسان إلى حقيقة الوجود. وهذا السؤال، ليست فقط الميتافيزيقا

من لم يطرحه إلى حد الآن، إنّه صعب المنال للميتافيزيقا كميتافيزيقا، ويظلّ الوجود ينتظر من الإنسان أن يستذكره كشيء يستحق التفكير...».

ومن ثم، يؤكّد مارتن هايدغر، في مقدّمة (**ماهي الميتافيزيقا؟**)، أنّ الميتافيزيقا الفلسفية قد أهملت لأمد طويل حقيقة الوجود، واستعاضت عنها بحقيقة الموجود (الفرد) الأنطولوجي. لذا، أكّد مارتن هايدغر نهاية الميتافيزيقا بعد حلول العلم والتقنية محلها.

ومن جهة أخرى، هاجم الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (Nietzsche) الميتافيزيقا، واعتبرها مجرّد أوهام مضلّلة، وأعطى الأهمية الكبرى للواقع والقوة على حد سواء، متأثرًا في ذلك بشوبنهاور ومارتن هايدغر. بمعنى أن نيتشه قد فكك الميتافيزيقا الغربية، وأعلن موت الإله الميتافيزيقي ضمن رؤية تراجيدية. ويعني هذا أنّ نيتشه قد سفّه الميتافيزيقا اللاهوتية التي تتحدث عن عالمين: عالم مادي وحسي، وعالم أخروي عقلي، أو بين عالم حقيقي وعالم واهم وزائف وغير حقيقي، أو العلوي والسفلي، على الرغم من اهتمامه الكبير وشغفه بفلسفة ما قبل سقراط.

*** إلى أيّ حدّ استطاعت الفلسفة الإسلاميّة أن تتجاوز الميتافيزيقا اليونانيّة، وإذا كان لها ذلك برأيكم، كيف تظهر لكم هذه المجاوزة، وبالتالي هل يمكن الحديث عن فلسفة إسلاميّة لها قيمها ومبانيها المستقلّة؟**

- على الرّغم من تأثّر الفلسفة الإسلاميّة بالفلسفة اليونانيّة الأرسطيّة من جهة، والفلسفة الأفلطونيّة الهرمسيّة من جهة أخرى، فإنّها تنطلق من مجموعة من الأسس النظريّة والمنهجيّة، منها أنّ الله واحد دون شريك أو ند، وقد خلق العالم والموجودات من عدم، وهذا ما تثبته نظريّة الفيض عند الفارابي وابن سينا. فضلاً عن التوفيق بين الدّين والفلسفة، والدّفاع عن العقلانيّة التجريبيّة الهادفة والمثمرة. علاوةً على التمييز بين السّببيّة الربّانيّة الفاعلة، والسّببيّة التجريبيّة الطبيعيّة. ناهيك عن الوقوف في وجه المنطق الصوري الأرسطي، واستبداله بمنطق تجريبي عملي. ويعني هذا أنّ المنطق قد تطوّر في العالم العربي الإسلامي مع ابن سينا، والغزالي...؛ بانتقاله من منطق أرسطي صوري عقيم (تحصيل حاصل)، يصلح لدراسة الكليات المجرّدة، إلى منطق شرقيّ تجريبيّ واقعيّ وماديّ منتج، يقوم على الملاحظة، والتجريب، والاستقراء؛ ويدرس الجزئيات بغية الانتقال إلى الكليات.

وفيما يخصّ الميتافيزيقا عند الفلاسفة المسلمين، كالكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وابن باجة، وابن طفيل، وغيرهم...، فقد كانت في خدمة الوحي والشريعة الإسلامية، وتثبيت وحدانيّة الله، والوقوف في وجه الكفر والإلحاد، والسّعي الجاد من أجل عقلنة الدين، وتهذيب النّفس الإسلاميّة بأخلاقيّات القرآن الكريم والسّنّة النبويّة الشريفة.

ومن ثمّ، يذهب الفلاسفة المسلمون بما فيهم: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن طفيل، وابن باجة، وابن رشد... إلى أنّ الحقيقة الدينية هي الهدف الأسمى الذي يسعى إليه الإنسان الفيلسوف، وهي أس الكمال، والسعادة، والفضيلة. ومن ثم، فالحقيقة واحدة هي حقيقة الإله الواحد، ولكن يمكن الوصول إليها عن طريق النص كما عند الفقهاء، أو عن طريق الجدل كما عند علماء الكلام، أو عن طريق العقل كما عند الفلاسفة، أو عن طريق القلب والوجدان كما عند الصوفية. وبالتالي، لا تتحقق هذه الحقيقة اليقينية الواحدة عند الفلاسفة إلا باستخدام العقل، والبرهان، والنظر المنطقي. ومن هنا، فقد كانت الفلسفة في خدمة الحق الرباني. وبالتالي، تكمل الحقيقة الشرعية والنصية. وهذا ما نجده واضحًا جليًا عند الفيلسوف المسلم الأوّل الكندي(٨٠٣-٨٧٣م).

وتتجلّى ميتافيزيقا الكندي في تناوله لمبدأ الألوهية التي تتأسّس على الواحديّة. بمعنى أنّ الكثرة تصدر عن الإله الواحد: «الواحد المحض هو علّة الأشياء كلّها وليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الأشياء، بل الأشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الأشياء...فلما كان واحدًا محضًا انبجست منه الأشياء كلّها...إنّ الواحد المحض هو فوق التمام والكمال».

وهكذا، يتبين لنا أن الكندي كان من الفلاسفة الميتافيزيقيين الذين دافعوا عن مبدأ الواحدية الربانية، مخالفًا بذلك الفلاسفة اليونانيين الذين آمنوا بالأصل المادي، أو الأصل الذري، أو الأصل المتعدّد (أمبادوقليس الذي قال بالاستقصات الأربعة)، أو الأصل الوثني (أرسطو والفلاسفة الطبيعيون).

وأما إذا انتقلنا إلى أبي نصر الفارابي (٢٥٩-٣٣٩هـ)، فإنّه يعرّف الفلسفة بقوله:» الفلسفة حدّها وماهيتها أنّها العلم بالموجودات بما هي موجودة ... والحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة؛ وذلك يتبينّ من استقراء جزئيات هذه الصناعة؛ وذلك أنّ موضوعات العلوم

وموادها لا تخلو من أن تكون إمّا إلهيّة وإمّا طبيعية وإمّا منطقيّة وإمّا رياضيّة وإمّا سياسية. وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها، حتى إنّه لا يوجد شيء من موجودات العالم، إلّا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية...».

وإذا كان الفارابي فيلسوف العقل، فإنّ ابن سينا (٣٧٠-٤٢٨هـ) فيلسوف النفس، ويعني هذا أنه قد اشتغل كثيرا بحقائق النفس الإنسانية روحا وتصوفا، ولاسيما في كتابه (**الإشارات والتنبيهات**).

ومن جهة أخرى، فقد انساق ابن سينا وراء الميتافيزيقا، بعد أن اطلع على كتاب (**ما بعد الطبيعة**) لأرسطو، ولم يفهمه إلّا بعد قراءة شرحه الذي وجده عند الفارابي. وتعتمد ميتافيزيقا ابن سينا على التوفيق بين الفلسفة والدين اعتمادًا على نظريّة الفيض الأفلوطينية، بالجمع بين الدين القائل بحدوث العالم والفلسفة القائلة بقدم العالم، مستوحيًا في ذلك أفكار وتصوّرات أستاذه الفارابي. وهكذا، فقد أثبت وحدة الحقيقة الربانية التي تصدر عنها الموجودات المتعدّدة فيضًا وانبثاقاً هرميًا، كما أثبت أنّ السعادة الحقيقية تنتج عن طريق تنقية الروح، وتطهير النفس، ولم يعط الجسد أو البدن أي اهتمام في ذلك؛ لأنّ الإنسان يبعث روحًا، ولا يبعث جسدًا.

يعني هذا أنّ الفلسفة الميتافيزيقيّة عند الفلاسفة المسلمين كانت دينيّة التّوجّه، تؤمن بالواحديّة، وتسعى إلى عقلنة الدين، والتوفيق بين الشرع والحكمة، وتكييف الفلسفة اليونانيّة مع البيئة الإسلاميّة، وممارسة التأويل الشّرعي للفلسفة اليونانيّة لصالح الحقيقة الربّانيّة، والتعبير عن مستلزمات المجتمع العربي الإسلامي الذي عاش فيه هؤلاء الفلاسفة، وعدم الانسياق وراء الماديات الأرسطيّة، والاهتمام بالنّفس الإنسانيّة والأخلاق وفق الشّرع الرّبّاني.

أمّا إذا انتقلنا إلى الفلسفة بالغرب الإسلامي، فقد كانت الحقيقة الربّانيّة حاضرة، إلى جانب حقائق أخرى كحقيقة الوجود، وحقيقة المعرفة، وحقيقة القيم بما فيها: الخير، والسعادة، والعدل، والجمال... بيد أنّ أهمّ ما تميّزت به الفلسفة المغربية هي الانشغال بترجمة كتب أرسطو، والاهتمام بالميتافيزيقا والمنطق، والتوفيق بين الدين والفلسفة، على أساس أن الشّرع منفصل عن الحكمة، لكن هدفهما واحد ألا وهو استخدام العقل من أجل إدراك الحقيقة، حقيقة الصانع وحقيقة المصنوعات والموجودات التي خلقها هذا الصانع

الماهر. ومن أهم الفلاسفة الذين انشغلوا بعملية التوفيق بين الدين والفلسفة ابن باجة، وابن طفيل، وابن حزم، وابن رشد، وموسى بن ميمون...[١].

وإذا بدأنا بالفيلسوف الأندلسي ابن باجة (ت.٥٣٢هـ) في كتابه (**تدبير المتوحد**)، فقد رفض هذا الفيلسوف العقلاني المنهج الصوفي في إدراك الحقيقة كما عند ابن سينا، واعتبر العقل أو البرهان هو الطريق الوحيد الذي يؤدّي إلى امتلاك الحقيقة اليقينيّة (حقيقة معرفة الله)، وقد تأثّر في ذلك بالفارابي كلّ تأثير. ويقول محمد علي أبو ريان عن ابن باجة:» ومما تجدر الإشارة إليه أنّه كما كان ابن مسرة يمثل في المغرب اتجاهًا يميل إلى التصوّف وإلى الإدراك الذوقي لحقائق الوحي والألوهية وتحقيق السعادة واللذة عن طريق المشاهدة الصوفية (وقد سار ابن عربي فيما بعد على هذا الدرب)، نجد أنّ ابن باجة يرفض هذا الاتّجاه، وينتقد موقف الغزالي في المشرق الذي قال بأنّ العالم العقلي لا ينكشف للإنسان إلا بالخلوة، فيرى الأنوار الإلهية، ويلتذّ بها لذّة كبيرة، ويقول ابن باجة: إنّ الغزالي حسب الأمر هيّنًا حينما ظنّ أنّ السعادة إنّما تحصل للمرء عن طريق امتلاكه للحقيقة بنور يقذفه الله في القلب. بل الحق أنّ النّظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذّة حسّيّة هو وحده الموصول إلى مشاهدة الله، أما المعرفة الصوفية بما تنطوي عليه من صور حسيّة فإنّها تكون عائقًا عن الوصول إلى معرفة الله؛ إذ هي تحجب وجه الحقيقة.

فالمعرفة العقليّة هي وحدها التي تقود الإنسان إلى معرفة نفسه بنفسه ومعرفة العقل الفعّال، وقد تأثر ابن رشد بموقفه هذا.

وكتاب (تدبير المتوحد) لابن باجة يُبيّن معالم الطريق الموصول إلى العقل الفعّال. وتُقال لفظة التدبير على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، وليست هذه الغاية سوى الاتحاد بالعقل الفعّال، ولهذا فإنّ الطريق الذي يرسمه الكتاب هو المنهج الذي يسير عليه الإنسان حتى يبلغ هذه الغاية المنشودة.

ولكن هذا المنهج ليس منهجًا صوفيًا يستخدم فيه المريد أسلوب المجاهدة والتطهير، بل هو تدبير الأعمال بالعقل، واستخدام الرؤية، ولا يقدر على هذا غير الإنسان». وقد سبق لابن الطفيل أن حاول التوفيق بين الدين والفلسفة، في كتابه (**حي بن يقظان**)؛ حيث يمثل

[1] - أحمد أمين: ظهر الإسلام، المجلد الثاني(4-3)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة سنة 1969م، ص: 259-232.

آبسال الحقيقة الدينيّة التي توصّل إليها عن طريق النّصّ والشّرع والوحي. في حين، يمثّل حي الحقيقة العقليّة التي توّصل إليها عن طريق البرهان والاستبصار والتأمّل المنطقي. وعندما التقيا على أرض الجزيرة، وجدا أنّ حقيقة الدين النصية والحقيقة الفلسفية العقلية لا تتعارضان إطلاقًا مع حقيقة الفلسفة العقلانيّة والبرهانية.

وإذا كانت الفلسفة المشرقيّة - كما هي عند الفارابي وابن سينا- قائمة على فلسفة الاتّصال بين النص والعقل، والخلط بين أفلاطون المثالي وأرسطو المادي، باستحضار أفلوطين المثالي الهرمسي في أثناء عملية التوفيق، والوقوع في التلفيق في أثناء المؤالفة بين الحكمة والشريعة، فإنّ فلاسفة المغرب قد انطلقوا منذ البداية من أنّ الفلسفة ليست هي الشريعة، ولكن هدفهما واحد، ما دام الشرع يدعو إلى استخدام العقل والنظر البرهاني. وتنادي الحكمة أو الفلسفة كذلك إلى استخدام العقل في معرفة المصنوعات ومعرفة الصانع. ومن هنا، ليس الدين هو الفلسفة، ولكن يتفقان من حيث الهدف ألا وهو استخدام العقل. وبما أنّ هدفهما واحد، فلا بأس من الاستعانة بعلوم الأوائل، ودراسة الفلسفة والمنطق كما لدى اليونان، وهذا ما يذهب إليه ابن رشد كذلك.

ويعدّ ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ) من أهمّ فلاسفة المدرسة المغربية، فقد تميّز بالعقلانيّة التي كانت أساس النّهضة الأوربية، وقد تجلّت هذه العقلانيّة الرّشديّة في ترجمة كتب أرسطو وشرحها، ولا سيّما كتبه المنطقية والميتافيزيقية، كما توفق في التوفيق بين الدين والفلسفة داخل أرضيّة شرعيّة.

ويذهب ابن رشد في كتابه (**فصل المقال**) إلى أنّ هناك حقائق عدّة توصل الإنسان إلى حقيقة يقينيّة واحدة، وهي الحقيقة الربانيّة القائمة على التوحيد، ونبذ التعدّديّة والشّرك الوثني. وهكذا، نجد أنّ هناك من يعتمد على الخطابة للوصول إلى الحقيقة كالفقهاء، وهناك من يختار الجدل كعلماء الكلام (المعتزلة والأشاعرة والماتريدية...)، وهناك من يعتمد على العرفان كالمتصوّفة، وهناك من يفضّل البرهان كالفلاسفة للوصول إلى الحقيقة الصادقة. لكن ابن رشد يرى أنّ الحقيقة اليقينيّة لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق البرهان العقلي، ذلك البرهان الذي لا يتعارض مع الشرع الرباني ما دام الحقّ لا يضاد الحقّ، بل يوافقه ويلائمه هدفًا، ووظيفة، ومقصدًا. ويتمثّل ذلك في معرفة الحق، والتأكّد من وجود الله عز وجل صانع هذا الكون الأرحب والمعجز. وبهذا، يعمد ابن رشد إلى التوفيق بين الفلسفة

والشريعة على غرار الفلسفة المغربيّة كما عند ابن الطفيل وابن باجة مثلا، مع الاستفادة، بشكل من الأشكال، من الفلسفة المشرقية كما هي عند الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي...

وخلاصة القول، لقد كانت الفلسفة الإسلاميّة تنحو منحًى ميتافيزيقيًّا شرعيًّا؛ لأنّها ناقشت مجموعة من المواضيع الما ورائيّة كالألوهيّة، والنّفس في علاقتها بالجسد، والمعرفة الربّانيّة، والقيم الأخلاقية، وخلق العالم، والبحث في السببيّة، وقد كانت متأثّرة في ذلك بالفلسفة اليونانيّة إلى حد كبير، إلا أنّها تميّزت بخصائص عدّة تميّزها عن تلك الفلسفة، مثل: إثبات ألوهيّة الرب الواحد، والقول بالخلق من العدم، وإرجاع الكثرة إلى الوحدة، وضرورة التوازن بين المثاليّة والماديّة، والدّفاع عن الواحديّة، وعقلنة الدين، والدّفاع عن المنطق التجريبي العملي، والانطلاق من الشرع الإسلامي في بناء الأنساق الفلسفية، ومحاربة الوثنية والتعدّدية، والتوفيق بين الدين والفلسفة، والتوازن بين الجسد والروح، والجمع بين العاجلة والآجلة، والإيمان باليوم الآخر، وإثبات نبوّة الأنبياء والرسل، والردّ على الملل الزائغة والطوائف من أهل الكتاب إلخ...

*** بناء على ما مرَّ ذكرتم كيف يمكن فتح الأفق لبناء منظومةٍ نقديّةٍ لتاريخ الغرب كمقدّمة للتأسيس لعلم استغراب ينطلق من الإسلام ويمهِّد لإحياءٍ حضاريٍّ جديد؟**

- ثمة مجموعة من المبادىء والأسس المنهجية والنظرية لبناء **علم الاستغراب** الإسلامي على مجموعة من الثوابت النظرية الوطيدة، والخطوات المنهجية الرصينة، ويمكن حصرها فيما يلي:

أوّلًا، الثورة على العقل المؤسّساتي المنغلق أو اللوغوس الغربي: بمعنى أنّ العقل الغربي هو عقلٌ فلسفيٌّ ميتافيزيقيٌّ ماديّ ومغلق، وليس عقلاً أخلاقيًّا روحانيًّا. وبالتالي، يتميّز هذا العقل بالغرور المبالغ فيه، وادّعاء القدرة الخارقة على تملّك الحقيقة العلميّة، لا تملّك الحقيقة الدينيّة التي لا يعترف بها، ولا يهتمّ بها أدنى اهتمام. وبالتالي، الوصول إلى الحقيقة العلميّة الواحدة عن طريق الاستدلال المنطقي والعلمي، وإن كان نيتشه يفنّد هذا التّصوّر، ما دامت الحقيقة مبنيّة على الأوهام والاستعارات المجازيّة غير الحقيقيّة في تخطّي نطاق الحسّ والعقل نحو العوالم الممكنة، التي توجد ما وراء الطبيعة بغية تشخيصها وتقريبها وإخراجها من المجرّد نحو المشخّص أو المؤنسن.

ومن هنا، يرى نيتشه أنّ الإنسان ما دام يستخدم اللغة القائمة على بلاغة التشبيه والاستعارة، فإنّه يخلق، بهذه البلاغة القائمة على التهويل والتضخيم والمبالغة، خطاب الأوهام والظنون الكاذبة البعيدة عن الصدق واليقين. ويعني هذا أنّ الكائن البشري كائن مجازيّ بامتياز، لا يخلق سوى المبالغات الزائفة في إصداره للأحكام القيمية والمعرفية.

وأكثر من هذا لا يؤمن العقل الغربي بالنّص الدّيني؛ لأنّ ذلك يعوق -حسب نظرهم- تطوّر الممارسة المعرفيّة والعلميّة. وإن كان النّصّ يسهم في بناء الحقيقة التجريبيّة والعلميّة، ويعضدها باليقين والمصداقيّة الشرعيّة.

ومن هنا، لا بدّ أن يتأسّس علم الاستغراب على ثنائيّة النّصّ والعقل، ويكون العقل في خدمة النّصّ الدّيني؛ لأنّ كثيراً من الحقائق الكونيّة والعلميّة والشرعيّة لا يمكن معرفتها بالعقل، فلا بدّ من الارتكان إلى النّصّ الدّيني فهمًا، وتفسيرًا، وتأويلاً.

ثانيًا، تقويض الميتافيزيقا الغربيّة: لقد ضيّع الفكر الغربي وقتًا طويلاً، وهو يفلسف الكون والغيبيات ميتافيزيقيًّا. ومن ثمّ، لم يصل إلى حقائقَ يقينيّة جليّة، تتمثّل في وجود الله، وأنّ الله واحد لا شريك له، وأنّ المسيح مجرّد رسول، وأنّه كائن بشري، وليس ربًّا ولا إلهًا. وبالتالي، فالعالم خُلق من عدم، وأنّ الله هو خالق هذه الكائنات والموجودات، وأنّ ثمّة آجلة فيها ثواب وعقاب. ومن هنا، وقعت الميتافيزيقا الغربيّة في متناقضات عدّة ؛ حيث رجّحت كفّة المادّة والهيولى، وجعلتها أساس الخلق. ثم، ساهمت الفلسفة الغربيّة في تأليه المسيح وتقديسه، والقول بالتعدّديّة على مستوى الألوهيّة، أو الإعراض عن الدين، والانسياق وراء الرذيلة، والكفر، والشهوة، والإلحاد، والعبثية.ثالثا، الوقوف في وجه الفلسفات العبثية، والعدمية، والمادية، والإلحادية.

ثالثًا، الوقوف في وجه الفلسفات العبثيّة، والعدميّة، والماديّة، والإلحاديّة: بمعنى أنّ مهمّة علم الاستغراب هو انتقاد التيّارات الفكريّة والفلسفيّة العبثيّة والماديّة، بفضحها وتعريتها وتقويضها وفق المنطق الرباني، انطلاقًا من مقاصد الوحي الرباني، والدعوة إلى توحيد الله، وبناء المعرفة في ضوء ثنائيّة النّصّ والعقل.

رابعًا، نقد المركزيّة الغربيّة: بمعنى أنّ مهمّة علم الاستغراب هو استكشاف تناقضات

الحضارة الغربية على جميع الأصعدة والمستويات، والوقوف في وجه المركزيّة الغربيّة التي تدّعي الكمال ونهاية التاريخ، والتي تعتبر العقل الغربي هو أساس الحقيقة اليقينيّة والمعرفة الصادقة إلى درجة الغرور، والادّعاء، والتضخيم، والتفخيم، والتهويل. وبالتالي، يعدّ العرق الغربي أو الآري أحسن الأعراق وأذكاها في العالم. فضلاً عن كون الإنسان الغربي الأبيض هو أفضل الكائنات فوق البسيطة؛ لأنّه أكثر اجتهادًا، وعملاً، وإنتاجًا.

خامسًا، الوقوف في وجه العنصرية، بالدعوة إلى التّنوّع، والتعدّد، والمساواة: وهنا، يؤمن علم الاستغراب بالتّنوّع، والتعدّد، والاختلاف. وبالتالي، يدافع عن الإنسان باعتباره إنسانًا لذاته وفي حدّ ذاته، بعيدًا عن مقياس اللّون، والعرق، والأصل. فالمعيار الرئيس للترجيح هو الدين والعبادة، وليس العرق، واللون، والنّوع.

وتعدّ النّظريّة العرقيّة (Critical Race Theory) من أهمّ المفاهيم والتوجّهات الأدبية والنّقديّة التي تعنى بها نظرية الأدب تنظيراً وتطبيقًا في فترة (ما بعد الحداثة). وعلى الرّغم من وجود نظريات عرقيّة في كتابات استشراقيّة غربية سابقة، كما عند المستشرق الألماني رينان الذي مجد العرق الآري كثيراً على حساب العرق السامي المنحط. ومن هنا، فقد سخّر الخطاب الاستشراقي بصفة عامة - كما ترى نظرية «ما بعد الاستعمار»- كلّ أدواته المعرفيّة وآلياته الجهنّميّة لتهميش الأعراق الأخرى، وازدرائها إقصاء، ونبذًا، وتغريبًا؛ لأنّ هذه الأعراق الدونيّة المرتبطة بالتّخلّف، والبدائية، والكسل، والخمول، والشهوانية، والعنف... وقد واجهت نظريّة «ما بعد الاستعمار»، ولا سيّما مع إدوارد سعيد، هذه الترّهات العنصريّة البغيضة، بانتقاد هذه الخزعبلات الفكرية بالتفكيك والتقويض والتشتيت تارة، واسخدام النقد العلمي الموضوعي تارة أخرى.

ومن ثم، فالنّظريّة العرقيّة تخصّص علميّ أكاديميّ معروف في جامعات الغرب، وخاصّة في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، تدرس مفهوم العرق في علاقته الوثيقة بمفهومي القانون والسلطة. ومن ثم، فالنّظريّة العرقيّة توجّه إيديولوجي ينصبّ على دراسة الأعراق الإنسانيّة، ضمن منظورات إثنيّة وثقافيّة ونقديّة خاصة.

وتوحي النّظرية العرقيّة، في صميمها، بمركزيّة الرجل الأبيض، وتميّزه طبقيًا، واجتماعيًا، وثقافيًا؛ وتفوّقه على باقي الأعراق الأخرى.

علاوة على ذلك، يمكن الحديث عن نظريّة عرقيّة قديمة، ونظريّة عرقيّة ما بعد حداثيّة مرتبطة بالأعراف، والاختلاف، والتنوع، والتعدد، والانفتاح على الآخر...ومن ثم، فعلم الاستغراب هو علم تعدّدي وحواري، يؤمن بتعدّد الأعراق، واختلاف الألوان، وتكاملها ثقافيًا وحضاريًا.

سادسًا، تفكيك مفهوم التاريخ الغربي: لا يؤمن علم الاستغراب بأحاديّة التّاريخ، ولا يعتقد بتوقّفه عند محطّة دون أخرى وفق التوجّهات الإيديولوجيّة، ولا ينظر إلى تاريخ الغرب على أساس أنّه إيجابيات كلّه؛ بل ينتقده بطريقةٍ موضوعيّةٍ، بالتمييز بين التّاريخ المّادي، والتاريخ الهمجي، والتاريخ الديني، والتاريخ المعرفي والعلمي. ومن هنا، يوظّف علم الاستغراب كلّ أدواته النّقديّة من أجل تشريح هذا التّاريخ وتفكيكه من منظور إسلامي علمي بنّاء. وينطلق من مرجعيّة إسلاميّة في نقد التاريخ الغربي والعربي على حد سواء.

وهكذا، يرفض جاك ديريدا التاريخ الغربي الكلاسيكي القائم على الصوت الواحد المهيمن، ويدعو إلى تاريخانيّة جديدة متعدّدة الأصوات، تهتمّ بالشعوب التي تعيش على الهامش، وتهتم كذلك بالثقافات المَقصيّة. وفي هذا السياق، يقول ديريدا: «أما عن نسيان التاريخ، فقد أوضحت مرارًا وتكرارًا أنّني تاريخانيّ بصورةٍ كاملةٍ، وإنّ ما يهمّني دائمًا هو الانحدار التاريخي لجميع المفهومات التي نستخدمها، وجميع حركاتنا، وأنّه إذا كان هناك شيء لا يمكن نسيانه فهو التاريخ. إلا أنّ ما شجّع على إطلاق هذه التّهم أو غذاها، هو كون مفهوم التاريخ بقي مستخدمًا لدى الكثير من الفلاسفة والمؤرخين ومؤرخي الفلسفة، وسواء أتعلّق الأمر بالمثاليّة أم الماديّة، ولدى هيغل أم لدى ماركس، ضمن نزعة غائية بدت لي هي الأخرى ميتافيزيقية، مما جعلني أقف منها موقف المتحفّظ، أو المحترس باستمرار، ولكن ليس باسم لا- تاريخية أولا- زمنية، وإنما باسم فكر آخر للتاريخ».

وبهذا، يرفض ديريدا التاريخ المبني على التمركز العقلي، وهيمنة الصوت الواحد، وتسييد العرق الواحد. ومن هنا، فالمرأة المثقفة المعاصرة - مثلا- ترفض التاريخ؛ لأنّ ذلك التاريخ قد سطّره الرجل، كما يرفض الرجل الأسود تاريخه؛ لأنّه من صنع الرجل الأبيض.

ومن هنا، ينبني علم الاستغراب على ما يُسمّى بالتاريخانيّة الجديدة التي تتجاوز كتابات توماس كارليل، وماثيو أرنولد، وأرنولد طوينبي...؛ بكونها تأبى تلك المرويات والسرديات التاريخيّة التي كانت تعبّر عن إيديولوجيات السّلطة أو الفئة المهيمنة أو الطبقة الحاكمة.

ومن ثم، تستند التاريخانيّة الجديدة إلى لغة التفكيك والتشريح، وتقويض تاريخ المقولات المركزية، وفضح الأوهام الإيديولوجية السائدة في المجتمع، وتعرية أساطير المؤسّسات الثقافيّة الحاكمة. ولا يمُكن، بأيّ حال من الأحوال، الحديث عن تاريخ متجانس متطوّر بشكلٍ متسلسلٍ كرونولوجي، بل هناك تاريخ متقطّع يعرف مجموعة من الثّغرات والبياضات؛ حيث تهمّش فيه فئات، وتسود أخرى. لذلك، يتقابل التاريخ المنسي مع التاريخ الرسمي الذي يعبرّ عن الطبقات الحاكمة التي تسود المجتمع. ويعني هذا، أنّ ثمّة تاريخين متناقضين: تاريخ السلطة وتاريخ الشعب، أو تاريخ السيادة وتاريخ المهمش.

وترد التاريخانيّة الجديدة في صيغة نصوص وخطابات تحمل، في طياتها، أنساقًا جماليّةً رمزيّةً، بيد أنّها تحوي رسائل مضمرة ومقصديات مباشرة أو غير مباشرة، تحيل على سياقها الثقافي، والاجتماعي، والسياسي، والإيديولوجي. ومن ثم، تبدو أنّ هذه الكتابات النصيّة والخطابية تعبير حقيقي عن حقبة تاريخية معيّنة، بكلّ أبعادها الإيديولوجية، ومخاطرها السياسية، وصراعاتها الطبقية. ومن ثم، تستكشف التاريخانية الجديدة كلّ الأنساق الثقافية الغربية المضمرة، في علاقة بمرجعها الخارجي، والثقافي، والتاريخي.

وإذا كانت التاريخانيّة القديمة قراءةً ذاتيّةً وإيديولوجيّةً للأحداث التاريخيّة، وقراءة غير بريئة، ومقاربة شخصيّة في خدمة الإيديولوجيا السائدة؛ إذ تعمل على نشر الوعي الزائف، وترويج التفكير المغلوط، والعمل على تسييد الأبيض، وتهميش الأسود، والإشادة بالمؤسّسات الثقافيّة والسياسية الحاكمة، والاهتمام بالبطولات الفردية للشخصيات الكاريزمية والملحمية، في إطار مجموعة من المرويات والخطابات السردية التي كانت تتّسم بالمبالغة، والخيال، والكذب، والهراء؛ فإنّ التاريخانيّة الجديدة هي قراءة علميّة موضوعيّة إلى حدّ ما، تمنح آلياتها المنهجية ومعطياتها الاستقرائية والاستنباطية من التاريخ، والسياسة، والأنثروبولوجيا، والفلسفة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الثقافة... وترتكز على استكشاف الأنساق التاريخية والثقافية الغربية المضمرة بغية تفكيكها وتقويضها، وتعرية خطابات المؤسّسات الحاكمة والمراكز المهيمنة تشتيتًا وتأجيلاً.

سابعًا، الإيمان بمبدأ الاختلاف، ونبذ الخلاف: ويعني هذا أنّ علم الاستغراب يؤمن باختلاف الأجناس، والأعراق، والشعوب، والقبائل. ويقوم هذا الاختلاف بين الألسن والشعوب والبشر على التعارف، والتسامح، والتعايش، والتفاهم، والتثاقف، والتكامل

الثقافي، وليس على أساس النبذ، والصراع، والإقصاء، والتهميش، والعدوان، والكراهية، والحقد، والتغريب...

لذا، فأساس التمييز بين بني البشر هو العمل الصالح، والاجتهاد المثمر، ومدى التقرب إلى الله تعالى وتوحيده. لذا، فليس هناك عرق أفضل من الأعراق الأخرى، ولا جنس أفضل من الأجناس الأخرى. في حين، يرفض علم الاستغراب الخلاف والانشقاق والصراع بين الإخوة وبين شعوب الأمة الواحدة؛ لأنّ ذلك يُؤدّي إلى تمزّق الوحدة الإسلاميّة واضمحلالها.

إذاً، يؤمن علم الاستغراب بفلسفة الاختلاف، والتعدّديّة اللّغوية، والتهجين الثقافي؛ بل يؤمن بالمناظرة، والتناص، والعقلانية، والحوارية الكونية.

ومن هنا، يؤمن علم الاستغراب بفكرة التهجين الثقافي. وبالتالي، ينافح عن التلاقح الفكري. كما يدافع عن التعدّد الدلالي والأنساق الثقافية المتعدّدة، وبوليفونيّة اللغة، وحوارية الخطاب الفكري والفلسفي...

ثامنًا، نقد الثوابت البنيوية: يرفض علم الاستغراب البنيويّة الداخليّة المغلقة، والحداثة الغربية الآلية، وينفتح على الداخل والخارج، والمغلق والمنفتح، ولا يكتفي بالخطاب الداخلي، بل ينفتح على الذات، والمرجع، والسياق، والإنسان، والتاريخ والواقع المجتمعي، والنّفس الإنسانية؛ بمعنى أنّه يؤمن بمقاربة متعدّدة التخصّصات.

تاسعًا، من أجل علم استغرابي نقدي بنّاء وبنائي، وليس من أجل علم استغراب تفكيكي غرضه التقويض، والتفكيك، والهدم من أجل الهدم: ويعني هذا أنّ علم الاستغراب الحقيقي هو الذي ينتقد النّصوص والأفكار والخطابات والأطاريح من أجل تركيبها وبنائها من جديد؛ لخلق نوع من المعقوليّة المنسجمة، والمشروعيّة المتّسقة والملائمة مع الصحوة الإسلامية الواعية.

بمعنى أنّ علم الاستغراب ليس علمًا نقديًّا هدفه هو التقويض، والتشكيك، والهدم، والتخريب، والتشتيت، والتأجيل مثل تفكيكيّة جاك ديريدا، بل هي مقاربة نقديّة موضوعيّة للغرب وفق رؤيةٍ تشريحيّة علميّة، هدفها هو البناء الإيجابي، وتعمير الفكر والثقافة بالحقائق اليقينيّة، واستكشاف تعثّرات الغرب من أجل تصحيحها، والدّفاع عن المنظومة الإسلامية

المبنيّة على الوحي، بإظهار إيجابياتها ونقط قوّتها.

عاشرًا، الدّفاع عن الحداثة الإسلامية: من المعلوم أنّ الحداثة الإسلاميّة هي حداثة واحدة في منطلقها، وهدفها، وجذورها، وامتداداتها، وغاياتها. أي: إنّها حداثة الوحي الرّبّاني القائمة على القرآن الكريم وهدي النّبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم. وهذه الحداثة إنسانيّة وكونيّة وعامّة مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾[سبأ- ٢٨]. كما أنّها حداثة ربّانيّة شاملة وعادلة ومتوازنة تجمع بين ما هو مادي وما هو روحاني. وقد تجسّدت هذه الحداثة في صدر الإسلام حتى عصر دولة بني العباس في مرحلة نضجها وتقدّمها وازدهارها.

بيد أنّ المسلمين قد اتبعوا الهوى، فانساقوا وراء دنيا الغرور والأوهام والأحلام، ثم جانبوا الحق والعدل والصواب، ثم مالوا إلى الفرقة والمجون واللهو والفساد والاستبداد، فدفعهم ذلك العبث والشنآن والغفلة إلى الخذلان والاستسلام والتواكل والخنوع والتقاعس حتى أصبحوا عرضة للتنكيل والتقتيل والتدمير، وصاروا فريسة سهلة للعداة البغاة من أمثال: الصليبيين، والمغول، والصهاينة، والمستعمرين الغربيين إلى يومنا هذا. ولا بدّ من التمييز دائمًا بين حداثة الإسلام وتخلّف واقع المسلمين، أو التفريق بين حداثة النص ونكوص الممارسة الواقعية، فشتان بين حداثة الوحي وتخلف الواقع الإسلامي؛ بسبب انحراف المسلمين عن عقيدتهم وشريعتهم الربانية، وتقليدهم للغرب في القشور دون الجوهر، أو تقاعسهم عن مواكبة الحداثة العلمية والتقنية بالانطواء على الماضي تقليدًا، واجترارًا، وتقوقعًا، دون تملكه فهمًا ووعيًا وإبداعًا، أو تمثله عمليًا وروحيًا وقيميًا، أو الاستفادة من إيجابياته العديدة.

وعليه، فقد بدأ الحديث عن الإسلام والحداثة في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، مع الصدمة الاستعمارية التي أيقظت المسلمين من سباتهم وخمولهم وتقاعسهم وتواكلهم، عندما وجدوا الغرب قد سبق إلى الأخذ بتلابيب المدنية، والعلم، والتقنية. في حين، ألفوا أنفسهم متخلفين عن ركب التقدّم والتنمية الشاملة، فكانت الهوّة الحضارية الفاصلة بين الشرق والغرب واسعةً جدًا.

وبناءً على ما سبق، يتأسّس علم الاستغراب على أنقاض الاستشراق الغربي المجانب

للصواب، والعلمية، والموضوعيّة. وبالتالي، يرتكن هذا العلم الجديد إلى أخلاقيات القرآن الكريم، ومقرّرات السنّة النبويّة الشريفة. كما يستند هذا العلم إلى الوعي الصحيح بما قدّمته الحضارة العربية الإسلامية من إيجابيات وإنجازات شرقت وغربت. ومن ثم، يهدف علم الاستغراب إلى تصحيح نظرة المسلمين تجاه حضارتهم وعقيدتهم وشريعتهم، بتبيان نواقص الحضارة الغربية، والوعي بمخاطرها وسلبياتها.

وعليه، فعلم الاستغراب هو علم يدافع عن الحضارة العربية الإسلامية في ضوء الوحي الربّاني من جهة، وفي ضوء الإسلام باعتباره شريعة وعقيدة وعملاً من جهة أخرى. ويعني هذا أنّ علم الاستغراب هو علم جديد جاء كردّة فعل على سموم الاستشراق الغربي. لذا، يسمّى أيضًا بعلم الاستشراق المعكوس.

ومن هنا، يهتم علم الاستغراب بالغرب على جميع الأصعدة والمستويات، ونقد الحضارة الغربية، وتسفيه تبجّحها وغرورها وتعاليها المركزي. كما يستند هذا العلم المستحدث إلى علوم ومعارف متعدّدة، مثل: علم التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الأديان، وعلوم القانون، واللسانيات، وعلوم الأدب، والفكر والفلسفة، وعلم الأفكار، إلخ...

وفيما يخصّ المنهجيّة، يعتمد علم الاستغراب على القراءة، والتوصيف، والتحليل، والتفكيك، والتقويم النقدي، والبناء الموضوعي، والتوجيه الصحيح. ومن ثم، فعلم الاستغراب منهجيّة انتقاديّة تنويريّة من جهة، ومقاربة تشريحيّة تفكيكيّة بنّاءة ومثمرة من جهة أخرى.

للفكر الإسلامي منزلةٌ تأسيسيّةٌ في نهضة الغرب علمًا وفلسفةً وعقيدةً

حوار مع الدكتور نور الدين السافي

يشكّل هذا الحوار مع أستاذ الفلسفة الحديثة في الجامعة، الدكتور نور الدين السافي إحاطةً إجماليّةً بأهمّ المرتكزات التي قام عليها بنيان الحداثة ومعارفها الأساسيّة. غير أنّ ميزة المحاورة هي في مجراها التحليلي والنّقدي؛ حيث أظهرت الأسئلة والأجوبة مجموعةً من المعاثر التكوينيّة للفلسفة الحديثة، والتي جاءت استئنافًا مدرسيًّا للفلسفة اليونانيّة وتأثّرت بمبادئها التأسيسيّة، وخصوصًا لجهة التفسير المادي للكون، وما ترتّب على هذا التفسير من انفصالاتٍ مريعةٍ بين أبعاد الإنسان الروحيّة والماديّة.

وفي ما يلي وقائع الحوار:

«المحرّر»

* لو كان لنا أن نختصر البناء المعرفي لحركة العقل الفلسفي الغربي لوجدناه يدور ضمن ثلاث دوائر أساسيّة تترابط فيما بينها:

- دائرة الأنسنة، أي أنّ الإنسان وحده محور الكون والوجود.

- دائرة العقلانيّة، أي أنّ العقل هو أداة التوسّل الوحيدة للتعرّف على العالم.

- دائرة التاريخ، أي أنّ فهم حضور الإنسان في العالم ومصيره خاضع لقوانين الزّمان والمكان، أفلا تؤدّي هذه الدوائر الثلاث إلى إضفاء الشيئيّة على الوجود الإنساني وتجريده من بُعده المعنوي والروحاني، وبالتالي تحويله إلى مجرّد كائن كسائر الكائنات الأخرى؟

- المتأمّل في نهضة الفكر الفلسفي -في التجربة الغربية الحديثة- يُدرك دوافعها وغاياتها، ومن ثمّ يتفهّم طبيعة المناهج التي أبدعتها واتّبعتها والنتائج التي وصلت إليها. ولذلك لا يمكن أن نفهم طبيعة الفلسفة الغربية خارج هذا السّياق التاريخي الذي أنشأها. إنّ أوّل الدّوافع والعناصر المهمّة، التي وجّهت هذا الفكر الجديد الناشئ وقتها -أي القرن السابع عشر- هو مواجهة السّيطرة الكهنوتيّة للكنيسة الكاثوليكيّة، رغم أنّ هذه المواجهة بدأت قبل هذا القرن مع ظهور حركات الإصلاح الديني وتأسيس الكنيسة البروتستنتيّة وغيرها. ومع هذا بقيت الكنيسة فاعلة في المشهد السياسي والفكري علمًا وعقيدةً. ذلك أنّ البحث العلمي نفسه لم يتمكّن من الخروج من أسوار المبادئ العامّة والحدود التي وضعها الفكر الكنسي بما هو فكر سكولاستيكي (مدرساتي) يردّد الوجه الأرسطي البطليموسي للعلم والذي ضبط تصوّره للكون ونظامه وقوانينه ضبطًا نهائيًا لا يُمكن مراجعته ولا نقده. فكانت كلّ المحاولات النّقديّة التي قام بها الفلاسفة الجُدد تُواجه بالعنف الشديد: من قتلٍ وحرقٍ وغيرها. إنّ السّيطرة الكليّة للكنيسة لم تمنع العلماء الجدد من التفكير الجديد، ومن مواجهة القتل والحرق والصلب، ولم تمنع الفلاسفة الجُدد من الدّعوة إلى إعادة إرجاع الاعتبار لمنزلة الإنسان وقيمته في هذا الوجود باعتباره الكائن الوحيد المتميّز المسؤول على الطبيعة والمكلّف بالعبادة. فما دام الإنسان مكلّفًا بالعبادة فهو بالضرورة ليس كغيره من مخلوقات الله. وانطلاقا من هذا المبدأ، بدأ الفكر الغربي تأسيس فلسفته الحديثة وبناء الحداثة. ولا شكّ أنّ هذا البناء للحداثة الغربيّة لم يكن إنشاء من عدم، فتاريخ الفكر الإنساني يُفيدنا بالقيمة الكبرى التي حضي بها الفكر الإسلامي في نهضة العالم الغربي عقيدةً وعلمًا وفلسفةً، ولكن المجال لا يسمح باستعراض هذا الدّور الجوهري العظيم الذي أعاد بناء العقل الغربي. فالمدرسة الرشديّة فعلت ما استطاعت من أنوار، وهيّأت الغرب للتجديد الديني والفلسفي والعلمي، ولكن ليس ابن رشد فقط، فآثار فلسفة ابن سينا وعلمه والغزالي ونقده وشكّه ... وغيرهم كثير ترك بصمات كبرى نجد آثارها واضحة في تجارب الفلاسفة الجدد: بدأ مع صاحب الأرغانون الجديد بيكون، وصاحب حديث الطريقة ديكارت، وحامل المشروع النقدي كانط وغيرهم... نفهم من هذا لماذا أقام الفكر الغربي فلسفاته على سؤال الإنسان أو الذات وأقام مناهجه على أساس العقل، فنتج عن هذا أن طبعت الفلسفة الغربيّة نفسها بطابعي الإنسيّة والعقلانيّة. ولأنّ الأمر عندهم بُني على أساس عمليّةٍ نقديّةٍ لتاريخ الفكر الإنساني من جهة والفكر الكنسي من جهة أخرى، فإنّ العقل الغربي

آمن بأنّ كلّ عملٍ إنسانيٍّ لا يمكن أن يتجاوز أو يتعالى على التّاريخ؛ لأنّ الإنسان ابن زمانه ومكانه، أي ابن عصره. بل إنّ الفلسفة وليدة عصرها أو هي عصرها ملخصًا في الفكر. وبما أنّ المنهج الفكري عندهم قائم على أساس عقلانيٍّ، فإنّه لا شيء يخرج عن قدرات العقل وإحاطته بما في ذلك عمل العقل نفسه الذي هو ابن التاريخ. أي إنّ حركة التاريخ نفسها ليست حركة عشوائيّة لا نظام يحكمها؛ لأنّ كلّ ظواهر الوجود محكومة بقوانينها التي تضبط حركتها، فلا شيء خارج القانون، وما العقلانية إلا تلك القدرة التي مُنحت للإنسان؛ لكشف هذه القوانين الطبيعية والإنسانيّة والتاريخيّة التي تحكم الوجود كلّه. فالماضي والحاضر والمستقبل ليس إلا ترجمة لسيرورة التّاريخ وقواه التي تحرّك وجهته وطبيعته. نحن إذًا أمام وجوه عديدة للفلسفة الغربيّة يمكن اختزالها في العناوين التالية» الوجه الذاتي الذي تُعبرّ عنه فلسفات الذات بدءًا من الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر إذًا أنا موجود». والوجه الإنساني الذي يضعه كانط في مشروعه النّقدي ضمن سؤال: ما الإنسان؟ الذي يقول عنه إنّه السّؤال الذي تعود إليه جميع الأسئلة الأخرى، ويعني بذلك سؤال: ماذا يمكنني أن أعرف؟ (المعرفة)، وسؤاله ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ (الأخلاق)، وسؤاله ماذا يحقّ لي آمل؟ (الدين). والوجه التاريخي الذي عبرّت عنه فلسفة هيغل لماّ أسّس فلسفة التّاريخ وقوانين جدل الرّوح التي تحكم كلّ فعلٍ عقليٍّ أو واقعيٍّ؛ لأنّ «كلّ ما هو عقلي واقعي وكلّ ما هو واقعي عقلي». يظهر لنا مما سبق أنّ الفلسفة الغربيّة منذ تأسيسها الحديث أكّدت على محاور ثلاثة مهمّة، وهي: الأنسنة، والعقلانيّة، والتاريخ. ولهذا أرى ضرورة الوقوف على هذه المعاني للنّظر في طبيعتها وعلاقاتها وأبعادها.

*** غالبًا ما يتمّ الخلط بين مفهومين متداولين في الفكر الغربي المعاصر: الأنسية والإنسانوية، هل لكم أن تبيِّنوا لنا الفرق بينهما؟**

- يمُيّز لالاند بين النّزعة الإنسانيّة والإنسانويّة، وهو تمييز مهمّ للوقوف على حدّ اعتدال المفهوم والنّزعة، ولا شكّ أنّ استعمال مصطلح الإنسانويّة يكون غالبًا لبيان نزعة المبالغة والتّطرّف في المذهب. والأمر فعلا كذلك إذا علمنا أنّ الإنسانويّة حركةٌ فكريّةٌ يمثّلها إنسانيو النّهضة، وتتميّز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري وجعله جديرًا ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالقديمة.... وهي حركة مدفوعة إلى أقاصيها المنطقيّة لا تنزع إلى شيء أقل من إلغاء الظاهرة المسيحيّة. وقد يكون شعار بروتاغوراس «الإنسان هو المقياس لكلّ

شيء» العبارة الملائمة لهذه النّزعة باعتبارها ترى الإنسان مركز كلّ شيءٍ مستغن عن كلّ ما سواه، ونعني بما سواه خصوصًا كلّ ما هو مرتبط بالفكر الديني أو اللاهوتي بشكل خاص. «فالإنسانويّة هي واقعة الإدراك والإحاطة بأنّ المسألة الفلسفيّة تتعلّق بالكائنات البشريّة التي تبذل قصاراها في سبيل فهم العالم التجريبي البشري مع موارد الفكر البشري». وبهذا فإنّ هذه النّزعة ترفض كلّ بعدٍ ميتافيزيقيٍّ في الإنسان أو في الحياة الإنسانيّة. ولعلّ هذه المبالغة في هذا التّصوّر هي التي دعت «شيلر» يميّز مذهبه الإنساني عن المذهب الإنسانوي لمّا قال: «إنّ مذهبي الإنساني لا يتعلّق إلاّ بمنطق المعرفة ونظرياتها. فهو يتعارض مع المطلقية والطبيعانية، لكنّه لا يتعارض مع الربوبية». وفي هذا تمييز واضح لمعنى الإنسانيّة الذي أقرّه شيلر والمنافي للنّزعة الإنسانويّة، ولعلّ النّقطة الفاصلة بين المصطلحين والموقفين يتمثّل في موقف كلّ منهما من المطلق والربوبيّة. فالنّزعة الإنسانويّة تقصي كلّ علاقة بالربوبيّة بينما النّزعة الإنسانيّة وإن كانت تؤمن بدور الإنسان المعرفي والعلمي ومسؤوليّته الكبرى في الوجود إلاّ أنّها تُحافظ على جوهر الصّلة بين الإنساني والربوبي؛ إذ لا يمكن قطع الصّلة بين الإنسان والإله. ولمّا ندقّق النّظر في معنى الإنسانيّة (humanite) نجدها مغايرة فعلاً للموقف الإنسانوي. إنّ الإنسانيّة هي مجموعة المزايا التي يشترك فيها الناس كافة ومنها الحياة الحيوانيّة. أو هي جملة السّمات المكوّنة للتباين النّوعي الخاص بالجنس البشري، وقد تطلق على البشر الذين أسهموا إسهامًا فعليًا في الإنماء البشري للمزايا الإنسانيّة حقًا. فالإنسانيّة هي الوجود الأعظم.

نستنتج ممّا تقدّم أنّ الفلسفة الغربيّة التي انطلقت من موقفٍ معارضٍ ومعادٍ للفكر اللّاهوتي الكنسي الكاثوليكي، الذي أثقل كاهل البشريّة في القرون الوسطى، أسّس نزعة إنسانيّة لا شكّ فيها استعاد فيها شعار سقراط القديم «أيّها الإنسان اعرف نفسك»، وأعاد كانط صياغته في سؤاله «ما الإنسان؟» مؤسّسًا للأنثروبولوجيا الفلسفيّة مؤكّدًا الكوجيتو الديكارتي المؤسّس للحداثة، والذي جعل الذات الإنسانية أي الأنا أفكر بما هي جوهر روحاني قادر على بناء المعرفة وبلوغ اليقين. وجعل لهذا اليقين ضامنًا لا شكّ في وجوده وقدراته المطلقة وأعني بذلك الوجود الإلهي بما هو ضامن للمعرفة التي يصل إليها الكوجيتو. فبقيت الميتافيزيقا الديكارتيّة جذور الشجرة الفلسفية التي أرادها ديكارت. ورغم تعدّد أشكال النّقد الذي خضعت له الديكارتيّة، فإنّ مفهوم الذات الإنسانية بقي قائمًا كقوّة أساسيّة للمعرفة ومفهوم الله بقي قائمًا كأفق للإنسان لا يمكن تجاوزه. فالنّزعة الإنسانيّة

لم تكن مناهضةً للوجود الإلهي، بل كانت تفرضه وتشرّع له. ورغم أنّ نقديّة كانط كانت جذريّة وعميقة في إعادة النّظر في المعرفة البشريّة وحدود هذه المعرفة، فإنّ كانط اضطرّ في الأخير للإقرار بأهميّة الإيمان بالله والدين إلى جانب فعاليات العقل النظري. لقد ضيّق من مجال الفلسفة ليضع مجالاً للإيمان. فالمعرفة إنسانيّة خالصة، ولكن هذا الإيمان بقدرات الإنسان المعرفيّة، إلا أنّ هذا الإيمان يجب ألّا يتجاوز حدوده؛ ليبقى الدين ضرورة إنسانيّة أي لا تتناقض مع منزلة الإنسان ومركزيّته في الوجود. وإذا كانت النّزعة الإنسانيّة الثائرة على اللّاهوت المسيحي، وخاصّة النّزعة الكهنوتيّة التي سادت القرون الوسطى وما تبعها من محاكم تفتيش ومحاكمات وقتل وحرق وصلب للعلماء والفلاسفة المجدّدين، فإنّ رد الفعل الغربي تجاه هذا الأمر لم يكن معتدلاً دومًا، بل عرف مبالغات كبرى جعلته يتجاوز مفهوم الأنسنة أو الإنسانية إلى مفهوم الإنسانوية الذي ضبطنا معناه سابقًا. فالمبالغة في الإيمان بدور الإنسان ومركزيّته جعل النّزعة الإنسانويّة تؤلّه إنتاجات الإنسان وتعبدها، بل ألهت الإنسان نفسه. ولهذا فإنّ الفلسفة الغربية ستنتبه إلى هذه المبالغة التي تبرّأ منها شيل. من خلال هذا التحليل يبدو أنّ الفلسفة الغربيّة على وعيٍ تامٍّ بالتّحوّل الذي أحدثته في الفكر البشري علمًا وفلسفةً وفنًّا ودينًا... وعلى وعي بالقيمة الكبرى والمركزيّة التي منحتها للإنسان بوصفه العاقل المتميّز والعارف المسؤول في هذا العالم، والواعية أيضًا بالمبالغات التي سقطت فيها لما ألهت الإنسان وأقصت العلاقة المقدّسة والتاريخيّة بين الإنسان والألوهية. وهو ما سيكون موضوع نقدٍ عميقٍ في الفلسفة الغربية نفسها أي مع الحداثة نفسها وما بعد الحداثة.

نستنتج من هذا أنّ النّزعة الإنسانيّة تؤمن بأنّ الإنسان محور الكون باعتباره الذات العارفة القادرة على بناء المعنى وتأسيس الحقيقة، وأنّ هذه القدرة خاصيّة بشريّة ولا نجدها عند سواه. وبما أنّ الأمر كذلك فالحقيقة إنسانيّة خالصة. ومع ذلك آمنت الفلسفة الإنسانيّة بمحدوديّة هذه المعرفة، ومنحت للإيمان مكانًا متميّزًا مع كانط والفلسفة الألمانيّة بشكل عام إلى درجة أنّ فلسفة هيغل صرّحت بأنّ «الدين والفلسفة مشتركان في موضوع يتمثّل فيما هو حقّ بذاته ولذاته -الإله من حيث هو وجود لذاته وبذاته والإنسان في علاقته به- فقد أفصح الناس في الأديان عن الوعي الذي لديهم بالموضوع الأسمى. فالأديان هي إذًا أرقى إنجاز للعقل».

*** مثلما حصل الالتباس بين الإنسيّة والإنسانويّة، كذلك وقع الاضطراب في استخدام مفهوم العقلانيّة والنّزعة العقلانيّة في مجرى التّداول، ما العلاقة بينهما وماذا نعني بالنّزعة العقلانيّة كمفهوم وتجربة تاريخيّة؟**

- كما سبق وبيّنّا فإنّ النّهضة الفلسفيّة الغربيّة الحديثة حكمتها نزعة إنسانيّة ووجهتها لتأكيد دور الإنسان ومركزيّته في العالم للقضاء على السلطان الكهنوتي المسيحي الكاثوليكي بالخصوص. غير أنّ هذه النّزعة الإنسانيّة سرعان ما سقطت في فخّ النّزعة الإنسانويّة المتطرّفة التي ألغت كلّ بُعدٍ في العالم غير البُعد الإنساني، وجعلت الإنسان إلهًا جديدًا يثق ثقةً عمياء في منطقه وعلمه وإنتاجاته، وهو ما نجده في المدارس العلمويّة والوضعيّة بالخصوص بجميع توجهاتها.

بنت هذه النّزعة توجّهها الفلسفي على فكرة الذات، كما عبرّ على ذلك أب الفلسفة الحديثة ديكارت أي الكوجيتو. وهذه الذات صمّمت لنفسها منهجًا في التفكير سمّاها ديكارت بقواعد المنهج، التي استقاها من المنهج الرياضي، فصار التفكير العقلي رياضيًا من حيث المنهج، ولهذا السبب صار يُسمّى عقلانيًا. والمرور من النّزعة العقليّة في الفلسفة إلى النّزعة العقلانيّة يكون عن طريق حصر عمليّة التفكير العقلي في دائرة العقل الحسابي، وصرنا نعرف العقل منذ ذلك التاريخ بالعقل الحسابي، وفكّر تعني حسب وهو المعنى الحديث لكلمة راسية اللاتينية (Ratio) التي تعني حسب. فالعقلانيّة الحديثة ليست نزعةً عقليّةً في التفكير فحسب، ولكنّها نزعة في التفكير العقلي أقصت مهارات العقل جميعًا وأبقت على ما هو حسابي فقط، وصار بذلك المنهج الرياضي هو المنهج العلمي بامتياز، بل والمنهج الفلسفي الأوّل وهو ما سيتأكّد تاريخيًا مع تطوّر العلوم والفلسفات بل والتقنيات التي تمكّنت أخيراً من صناعة هذا العقل الحسابي والذكاء الاصطناعي. فكلّ ما هو خاضه للمنهج الرياضي يكون علمًا موثوقًا به وتفكيراً يمكن اعتماده. لا شكّ أنّ التفكير الحسابي أي العقلانيّة الحديثة أثبتت نجاعتها في تفسير الظواهر الكونيّة والإنسانيّة ومكّنت الإنسان بأدوات القوّة والنّفوذ والسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان، ولكنّها مع هذا النّجاح العلمي والتكنولوجي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي أنهكت إنسانيّة الإنسان داخل دائرة الأنظمة الرياضيّة الحسابية؛ لأنّ الإنسان بهذا الموقف صار أداة للسيطرة والنفوذ بعدما كان الإنسان يحمل في ذاته المكانة العالية والغاية القصوى لكلّ شيء. لقد استغلّت العقلانيّة

الحديثة والمعاصرة إنسانيّة الإنسان؛ بسبب هيمنة هذا العقل الأدائي الذي أنكر كلّ قوى الإبداع العقليّة الأخرى، أي العمق الرّوحي للإنسان والتأمّلي والتفكري. ليس الإنسان إلا آلة حاسبة تسعى إلى تحقيق أهداف استهلاكيّة ماديّة خالصة. وهذه هي العقلانيّة التي انحرفت بالنّزعة الإنسانيّة المؤمنة بقيمة الإنسان وتمَيّزه في الوجود لتقع في النّزعة الإنسانويّة التي أهملت أبعاد الإنسان غير الحسابيّة أي الأبعاد الرّوحيّة مثلا بل واعتبرت كلّ تفكير أو جملة أو عبارة لا يمكن التّحقّق منها تجريبيًا أو رياضيًا جملة فاقدة لكلّ منها وبهذا تضرب هذه النّزعة العقلانيّة المغالية كلّ أشكال الميتافيزيقا الإنسانيّة، التي تفتح آفاق الوجود الإنساني وتحرّره من أداتيّة العقل الحسابي أو المنطقي الخالص. ولتجعل من هذا الإنسان في الأخير مجرّد أداة تعبث به مؤسّسات السلطة الاقتصاديّة والسياسيّة أي السلط المادية التي منعت كلّ رؤية أخرى للإنسان. إنّه الإنسان ذو البُعد الواحد كما يقول هربرت ماركوز. وللوقوف على شرّ هذه العقلانيّة رغم جدواها العمليّة المواقف النّقديّة يمكن أن ننتبه إلى بعض الفلسفات الغربيّة المعاصرة، وخاصّة إلى النّقد الذي أقامته فلسفة برغسون المنادية بإحياء البُعد الرّوحي في الإنسان؛ لأنّ جسد الإنسان قد تضخّم وصار خطرًا لا يمكن مقاومته ولا التحكم فيه إلا بتقوية البُعد الروحي في الإنسان. ولذلك فإنّ الميكانيكا تستدعي التّصوّف ضرورة. أو النقد الذي أنجزه نيتشة لمّا أطاح بالأصنام الغربية وخاصّة صنم العقل الذي جعلته آلهة لا يمكن ردها بغاية السيطرة على الطبيعة بما في ذلك السيطرة على الإنسان واستعباده من جديد باسم العقلانيّة والحقيقة العلميّة والغايات المصلحيّة والنّفعيّة والنّجاعة الماديّة وغيرها من القيم الجديدة التي استبعدت مفهومي الخير والشر من قائمة القيم الجديدة.

*** مع الفكر الغربي المتأخّر ولا سيّما مع هيغل ومن تلاه دخل مفهوم التّاريخ كعاملٍ تكوينيٍّ في الفلسفة الحديثة ومعارفها، إلّا أنّه أخذ مساحة واسعة من السّجال وخصوصًا حول التفسير المادي للتاريخ البشري بمعزلٍ عن الجانب الروحي والديني، كيف ترون إلى هذا المفهوم؟**

- لقد مثّل مفهوم التاريخ تحوّلاً كبيراً في تاريخ الفهم البشري وتعقّله للوجود والحياة. لقد أدرك الإنسان منذ لحظات وجوده الأولى أنّه كائن زمانيّ مكانيّ لا يُمكن له الخروج عنهما، بل هما إطار الحياة والموت. إنّ الوعي بهذا الإطار هو الذي حكم نظريات المعرفة عمومًا في تاريخ الفلسفة ووجهها. وعلى الرّغم من أنّ النّظريات الفلسفيّة القديمة والإسلاميّة

خصوصًا كانت مدركة لقيمة التّاريخ هذه فإنّها مع ذلك أبدعت لنا تصوّرات فلسفيّة وفكريّة أظهرت فيها قدرات خلّاقة للإنسان بكونه الكائن الأحقّ بإعمار الأرض والخلافة فيها؛ لأنّه يحمل قوّة معانقة المطلق والولوج في أسراره وأعماقه. فإنّ الفلسفة الغربيّة المؤمنة بالبُعد التّاريخي حكمت على نفسها بالحركة الضيّقة داخل أسواره وصارت أسيرة للزمان والمكان، غير قادرةٍ على تصوّر أيّ أمر يتجاوزهما، فأنكرت المطلق والوحي والروح وغيرها من الأبعاد الإنسانيّة الأخرى؛ بسبب تعصّبها للعقلانيّة الحسابيّة الأدائيّة التي نصّبت المادة فضاء ونهاية للحياة الإنسانيّة. صحيح حاولت فلسفات التاريخ خاصّة مع هيغل التحرّر من ضيق التاريخ المادي لتقحمه في تجربةٍ عقليةٍ كبرى مع المطلق والرّوح، إلاّ أنّ الهيغليّة هذه لم تصمد أمام الفلسفات الوضعيّة التي أطاحت بكلّ إطلاقيّة غير إطلاقيّة العلم. وأنكرت كلّ بُعدٍ ميتافيزيقيٍ وروحيٍ ودينيٍ، بل صارت هذه الأبعاد أوهامًا قديمة يجب التّخلّص منها؛ لأنّها تنتمي لعهدٍ ما قبل الوضعيّة والمدنيّة الحديثة.

من خلال ما سبق نُدرك أنّ الفلسفة الغربيّة رغم الانتصارات الفكريّة التي حقّقتها فإنّ ضيق أفقها كان معلومًا حتى عند نقّادها الغربيين أنفسهم. فالنّزعة الإنسانويّة والتاريخانيّة، والتّطرّف في الدّفاع على العقلانيّة هو الذي جعل الأنوار الغربيّة تنطفئ؛ لتصنع ظلامًا إنسانيًا حالكًا نرى حضوره في جميع أشكال الاستبداد الإيديولوجي من جهة والاستعباد الاقتصادي والسياسي الذي عرفه العالم الغربي ومارسه بكلّ وحشيّة، وهو المنادي بالمدنيّة لمّا قضى على الهنود الحمر ليبني أميركا، واستعبد الأفارقة ليبني مجده السياسي والعسكري، واستعمر العالم ليحوّله إلى أداة طيّعة لخدمة مصالحه الاقتصادية والسياسية. إنّ عقلانيّة الغرب الحديث وإن رفعت شعار الأنوار والإنسانية إلا أنّ واقعها الحالي أنّها أطفأت أنوار الإنسانيّة واستعبدت الإنسان وقضت عليه لمّا أبعدت عن الإنسانيّة أبعاد المطلق الروحي فيها، وإذا بالأنوار الغربية التي رفعت شعارها للوقوف أمام استبداد الكنيسة صارت هي نفسها المستبد الأوّل على وجود الإنسان نفسه أي إنسانية الإنسان. ولهذا وجب على الباحث في الفكر الغربي أو أيّ فكر إنساني آخر أن يحسن التمييز بين الفكر الفلسفي بما هو علم يهدف إلى طلب الكلي محبّة في الحكمة، وفي هذا تشترك جميع الفلسفات بما في ذلك الفلسفة الإسلامية. وبين الفكر الإيديولوجي العقدي الضيّق الذي يعبرّ عن مصالح طبقية أو طائفية سياسيّة ودينيّة واقتصاديّة.... وللأسف فإن توافقت البشريّة في طلب الحكمة وتطوير النّظر فيها وتعميقه فإنّها تختلف في الإيديولوجي والعقدي. وهذا ما يغلب على الفكر العالمي

اليوم شرقًا وغربًا. تراجع الفلسفي لصالح الإيديولوجي والعقدي. ولعلّ مهمّة الفلسفة اليوم إنقاذ نفسها من مزالق الإيديولوجيا التي قتلت الإنسان واستعبدته لتعود الفلسفة البصر في الحق والخير والجمال كما يقول أفلاطون طلبًا للخير الأسمى أو المعلوم الأسمى، كما يقول أرسطو عبادة لله كما يقول هيغل.... وهو ما يقوله الفلاسفة المسلمون أيضًا.

*** من النقّاد من يرى أنّ النَّسَبِ التاريخي بين اليونان والغرب الحديث كان سببًا مورثًا للتشاؤم. وذلك عائد إلى الفكرة التي سادت الغالبة عند الإغريق والقائلة إنّ الإنسان متروكٌ لحاله في هذا العالم، وعليه أن يتدبّر أمره بنفسه.. كيف تبدو لكم هذه الفكرة وكيف تظهر شواهدها في مجتمعات الحداثة في الغرب المعاصر؟**

- لا شكّ أنّ مصطلح الغرب في ذاته يحتاج إلى فهم وتحليل، هل هو غرب بالمعنى الجغرافي أم الثقافي والحضاري؟ ومع ذلك فإنّ المعنى الأقرب إلى الواقع التاريخي أنّ الغرب اسم يُطلق على شعوب متتالية ومتعاقبة بدءًا باليونان ثم الرُّومان وصولاً إلى عصر النّهضة الأوروبيّة وجمع بينهم المذهبيّة الدّينيّة مع الكنيسة الكاثوليكية، التي بقيت رمزًا للمسيحيّة الغربية والأرثوذكسية رمزًا للمسيحيّة الشّرقيّة أو روما وبيزنطة. وما يعنينا في هذا السياق أنّ الفكر الغربي يربط جذوره الأولى باليونان وحضارته. وبقطع النّظر عن نسب اليونان الحضاري وصلته بالأمم الشّرقيّة وحضارتها التي سبقت الغرب بقرون عديدة جدًا، فإنّ الحضارة اليونانيّة تبدو للناظرين الدارسين حضارة متميّزة؛ لكونها تمكّنت من بناء العلم والفلسفة على أسسٍ عقليّةٍ نظريةٍ سليمة. وكان التأسيس الإغريقي للعلم والفلسفة بمثابة التحوّل النّوعي الذي عرفته شعوب العالم أثّر حتى على الشعوب الإسلاميّة وحضارتهم. إنّ ربط الغرب اليوم باليوناني له ما يُبرّره. أو لنقل إنّ الواقع الثّقافي الغربي اليوم يُعتبر الوريث الحقيقي للإرث الاغريقي الذي تمّ إحياؤه من جديد زمان عصر النهضة، رغم أنّ الغرب لم ينسَ ارتباطه باليونان؛ ذلك أنّ الثقافة العلميّة في العصر الوسيط كانت ثقافة يونانية النّسب أيضًا، رغم تدخّل الفكر الإسلامي أيضًا للمساهمة في بناء النهضة الغربية الحديثة. فالغرب وريث الإغريق من جهة، ولكنّه وريث المسلمين أيضًا الذين ورثوا الفلسفة اليونانيّة قبلهم واستعملوها وطوروها وناقشوها.... فأوّل الأفلاطونيين والمشّائين وغيرهم كانوا مسلمين قبل أن تتحوّل الفلسفة إلى الغرب ليواصلوا الرحلة.

أمّا القول بأنّ الفكر الغربي محكومٌ بفكرةٍ يونانيّةٍ قديمةٍ تعتبر الإنسان متروكًا لحاله في

هذا العالم، وعليه أن يتدبّر أمره بنفسه قول بحاجة إلى نظر وتحقّق. إنّ الفكر الإغريقي ليس فكرًا منسجمًا محكومًا بفكرةٍ واحدةٍ أو توجّه واحد ويمكن أن نميّز على الأقل بين نمطين من الوجود الفكري عندهم، وهما أصحاب المدارس والأنساق الكبرى بدءًا من سقراط وأفلاطون وأرسطو ويمكن أن نضيف إليهم المدرسة الرواقية. وأصحاب المدارس الأخرى التي يمكن أن أعتبرها هامشيّة أو لم يكن لها تأثير كبير وبليغ على توجيه الفكر الإغريقي عمومًا رغم قيمتهم الفلسفية التي يحملونها من قبيل الأبيقورية والكلبية والريبية وغيرها. وهذان النمطان من التفلسف يعود في مجموعه إلى الفلسفة ما قبل سقراط بدءًا من طاليس والفلسفة الطبيعية عمومًا مرورًا بالفيثاغورية والسفسطائيّة وغيرها. ولمّا ندرس هذا التّنوّع الفكري اليوناني لا نستطيع الجزم بالفكرة السابقة القائلة بعبثيّة الوجود الإنساني أو أنّ الإنسان كائن معزول في هذا العالم محكوم بالتشاؤم والعدمية؛ لأنّ الأنساق الكبرى بدءًا من سقراط وأفلاطون وأرسطو لا نجد عندهم هذه الفكرة، بل نجد عكس ذلك تمامًا أي الإيمان بغائيّة الوجود عمومًا والوجود الإنساني خصوصًا. الأمر الذي جعل فلاسفة الإسلام شديدي التّأثّر بهاتين المدرستين أفلاطون وأرسطو. فالوجود محكم الصنع وقوانينه تسير وفق معنى لا تخرج عنه، وهو مثال الخير عند أفلاطون، وهو مثل المثل وهو أصل الوجود وأصل المعرفة، أو القول بالمحرّك الأوّل الذي لا يتحرّك، والذي بحكم هذه الصفة يتّجه العالم كلّه إليه عشقًا سعيًا إلى الاكتمال والتمام. ونجد في سياقات عديدة في المحاورات الأفلاطونيّة أدلّة تقرّ بقيمة الوحي الإلهي وأهمّيته في بناء المعرفة وقيمة الفضيلة والخير وقيمة الموت وخلود النّفس وغيرها.... إنّ الفكر اليوناني في هذا السياق لا يمكن أن ننسب إليه هذه الشبهة القائلة بعبثيّة الوجود الإنساني. لكن إن انطلقنا من أعمال السفسطائيين ثم المدرسة الريبية وبعض المدارس الأخرى مثل الكلبيين والأبيقوريين، فقد نجد بعض ملامح هذه الفكرة. وفي جميع الأحوال أرى أنّ القول بعبثيّة الوجود الإنساني وعدميته وأنّه متروك لوحده في هذا العالم فكرةٌ ناشئةٌ عن تجربةٍ غربيةٍ حديثةٍ ومعاصرةٍ رغم وجود بعض البذور القديمة لها. وهي تجربةٌ نشأت من أمرين اثنين هما أوّلاً: الطابع العقلاني للعقل الغربي الذي اختزل التفكير في معنى التفكير الحسابي واختزل المعرفة في المعرفة العقليّة بنوعيها الصّوريّة والتجريبيّة، وهو الأمر الذي أنشأ الثورة العلميّة العارمة، التي لا زلنا نعيش فعلها وجبروتها، فأقصت كلّ شكلٍ عقليٍّ آخر غير العقل العلمي. وصار العقل أداةً والعلم لاهوتًا جديدًا أنتج ثورةً صناعيّةً ضخّمت الجسد وأمدّته بالقوّة الكافية للفعل في الطبيعة ما

يشاء. وثانيًا: الاقتصاد السياسي الرأسمالي الليبرالي القائم على مبدأ «دعه يعمل دعه يمر» الذي أنشأ القوّة السياسيّة الضارية سلطة مدنيّة وعسكريّة تستعمل كلّ أدوات القوّة العلميّة والتكنولوجيّة؛ للسيطرة على العالم لغايات نفعيّة اقتصاديّة في جوهرها. وهذا أدّى إلى المدّ الاستعماري الهائل والصراع الاقتصادي والسياسي الذي أفضى إلى حربين كونيّتين أنتجت مواقف عدميّة من الإنسان جسّمتها تيّارات الوضعيّة والوجوديّة الملحدة وغيرها من التيّارات الفكريّة المعلنة عن حالة اليأس من الإنسان الذي قُذف في هذا الوجود ليصنع ماهيّته ومصيره؛ لأنّ وجوده الأصلي وجود بلا معنى. ولا تزال هذه النّزعات التشاؤميّة والعبثيّة والعدميّة تملأ الفكر الغربي الذي أدرك خواء حضارته رغم القوّة الماديّة التي يحملها. بل إنّ الشعوب الغربيّة نفسها صارت تبحث عن معنى جديد لوجودها ينقذها من شرّ ما وقعوا فيه. ونجد أثر هذا السعي الجديد في الطوائف الدينيّة الجديدة المسيحيّة منها وغير المسيحيّة مثل تمدّد الرّوح البوذيّة في أوروبا. نستنتج من هذا أنّ وجهًا من وجوه الحداثة الغربيّة انتهى فعلاً إلى هذا الموقف السلبي للإنسان، والذي نجد أثره الواقعي في جميع المجالات الإنسانيّة علمًا وتقنيّةً وفلسفةً وفنًّا وحروبًا وصراعاتٍ بلا فضائل تحكمها ولا غايات إنسانيّة توجّهها. إنّ مادية التّصوّر الحداثي للوجود والإنسان بلغ أقصاه فسقط في فخّ العدميّة التي حذّر منها فلاسفة أخرون وحاربوها.

*** من المؤرّخين لتطوّرات الفكر الفلسفي الغربي من رأى أنّ التاريخ الغربي لم يكن مسيرةً مظفرةً نحو النور والسعادة، بل هو بخلاف ذلك تمامًا، فلقد تخلّل ذلك التاريخ انحدار أساسي منذ ما قبل سقراط إلى زماننا الحالي. ودليلهم على قولهم أنّه كان كلّما ازدادت محاولة الإنسان الاستغراق في عالمه الاستهلاكي وإنجازاته التقنيّة، ازداد نسيانه ما هو جوهري وأصيل في الوجود. وهكذا كان التاريخ الغربي انحدارًا مما هو جوهري نحو دنيا الممكنات. ما رأيكم بهذه الفرضيّة وكيف تعلّقون عليها؟**

- الحديث عن التاريخ الغربي يُثير معه إشكالاتٍ عديدة علميّة وإيديولوجيّة. ولمّا يخبرنا السؤال بأنّ تطوّرات الفكر الفلسفي الغربي لم تكن موفّقةً ولم تحقّق للإنسان السعادة التي كان يرنو إليها، بل على العكس من ذلك مثلت الفلسفة الغربية انحدارًا كبيراً بإنسانيّة الإنسان..... لمّا يخبرنا السؤال عن هذا الأمر نجد أنفسنا نحن المفكرين المسلمين في ورطة أيضًا. ذلك أنّ تاريخ الفلسفة الغربية من قبل سقراط إلى الآن لم يكن مستقلاً بذاته ويعيش في

جزيرة منفصلة عن العالمين؛ لأنّ الفكر الإسلامي بمختلف مظاهره وأبعاده بما في ذلك البُعد الفلسفي يمثّل ركنًا ركينًا ومكوّنًا مهمًا من مكوّنات الفلسفة الغربية التي لم تظهر ولم تتأسس إلا بعد وصول الأنوار الإسلامية إلى العالم الغربي. فتعرّفَ الغربُ من خلال المسلمين على الفكر اليوناني أوّلًا، وتعرّفوا على شروحات المسلمين له ثانيًا، وتعرّفوا على الفلسفة الإسلامية بمختلف مدارسها ثالثًا. أي إنّ الفكر الغربي في حقيقته لا يمثّل امتدادًا للفلسفة اليونانيّة فقط، وإنّما يُمثّل امتدادًا للفلسفة الإسلاميّة أيضًا. فالبشريّة مشتركة تصنع مجد الإنسان وحضارته، ومن الخطأ القول إنّ الفكر الغربي الحديث انتهى إلى العدميّة منذ الفلسفة اليونانيّة بدءًا بالفلاسفة الأوائل ما قبل سقراط، وننسى أنّ الفكر اليوناني هذا نفسه مثّل لبنةً أساسيّةً في الفكر الإسلامي أيضًا ومن أهمّ مصادره التي استعملها المسلمون وتعاملوا معها تعلّمًا وتطويرًا. فهل عرف المسلمون انحدارًا فكريًا أيضًا بسبب وجود الفكر اليوناني فيه؟ إنّ الأمر نفسه يجب أن يصحّ على الفكر الإسلامي أيضًا وقبل الفكر الغربي. وإذا عرفنا أنّ الفكر الغربي ليس امتدادًا للفلسفة اليونانية فقط، وإنّما هو امتداد أيضًا للفلسفة الإسلاميّة أيضًا التي علّمت الغرب الفكر اليوناني وأوصلته إليه، وعلّمته جميع الإبداعات الإسلاميّة أيضًا. فهذا يعني أنّ الفكر الغربي لا يمكن أن يُمثّل انحدارًا للفكر إلاّ إذا سلّمنا أنّ المسلمين قبله قد عاشوا الانحدار نفسه؛ لأنّ التراكم الثقافي والحضاري لا ينكره أيّ خبير عليم.

أرى أنّ نقد ما آلت إليه الحضارة الغربيّة في عصرنا الحاضر من انحراف عن جوهر الإنسان يعود لا إلى النّسب اليوناني للفكر الغربي، ولا إلى الأنوار الغربية ونهضتها التي قامت على أساس الأنوار الإسلامية التي سبقتها، وإنّما يعود ذلك إلى أمور أخرى وجب إظهارها وبيانها. ولتحقيق ذلك أعيد التذكير بأطروحة السؤال: «**كلّما ازدادت محاولة الإنسان الاستغراق في عالمه الاستهلاكي وإنجازاته التقنيّة، ازداد نسيانه ما هو جوهري وأصيل في الوجود:** هذا القول يضع الإصبع على الدّاء وعلى سببه، وهو أنّ الحضارة بوجهٍ عامٍ كلّما اتّجهت إلى الجانب الاستهلاكي انحدرت وهلكت، وهو فعلاً ما هو عليه الواقع الغربي في تصوّراته الفكريّة وفي ممارساته وقيمه الفعليّة، وهي حالة كان ابن خلدون قد حلّلها واعتبرها قانونًا من قوانين تاريخ الحضارات. يرى ابن خلدون في المقدمة الفصل الثامن عشر:» والحضارة كما علمت هي التّفنّن في الترّف واستجادة أحواله والكلف بالصّنائع الّتي تؤنّق من أصنافه وسائر فنونه من الصّنائع المهيّئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو

الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل». «وإذا بلغ التأنّق في هذه الأحوال المنزليّة الغاية تبعه طاعة الشّهوات فتتلوّن النّفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها». فحسب ابن خلدون أنّ الحضارة مؤذنة بفساد العمران؛ لأنّ الحضارة تتّجه غالبًا وجهة ماديّة خالصة فينحرف الإنسان عن مبادئه الأولى وقيمه الكليّة ويستبدلها بقيمٍ استهلاكيّة تحكم على الإنسان بالغربة عن نفسه وعن واقعه. وهذا القانون الخلدوني صحّ على حضارة المسلمين وفكرهم لما انحرفوا عن قيمهم الكلية والجوهرية فسقطت حضارتهم ولا يزالون يعانون تبعات هذا السقوط إلى الآن. وها هو الغرب نفسه نلاحظ سقوطه أيضًا، وكأنّ الزمن اليوم يستعدّ لأفول الحضارة الغربيّة، وستزداد سرعة الانحدار والسقوط مع تفاقم هذا الانحراف القيمي الذي يرى الإنسان أداةً بعدما كان غاية، وينظر إلى الوجود من خلال امتداده وبعده المادي الخالص، ففصل الوجود الإنساني عن علاقاته الوجوديّة الكليّة وخصوصًا الوجود الإنساني الذي مثّل مع الأنوار الإسلامية والغربية أيضًا الأساس الميتافيزيقي الأوّل الذي تنبني عليه إنسانيّة الإنسان ووجوده. وقد نجح الفيلسوف الفرنسي برغسون في تحليل هذا الانحدار الغربي وفسّره تفسيرًا بليغًا لمّا بيّن أنّ الجسد الغربي قد تضخّم بسبب تضخّم التقنيات ومظاهر المادية، في مقابل تقلص الوجود الروحي الذي أضحى شبه منعدم. وهذا التضخّم للجسد المادي يفسّر التهافت القيمي أخلاقًا وسياسةً، ويُفسّر جميع الحروب التي خاضها الغرب وأشكال الاستعمار التي مارسها وأنواع الحروب التي أشعلها شرقًا وغربًا وجنوبًا وشمالاً. ولهذا يرى برغسون أنّ الحلّ يكمن في تنمية الروح وتغذيتها لتصير قادرةً على التحكّم في هذا الجسد المادي، وعبرّ على هذا الأمر بقوله: إنّ الميكانيكا تستدعي التصوّف. والتّصوّف في جوهره يقوم حسب برغسون على الإحسان. يقول برغسون: «إنّ الجسد حين يتضخّم يتطلّب مزيدًا من الرّوح وأنّ الميكانيكا تقتضي التّصوّف... ولن تستردّ هذه الميكانيكا وجهتها الحقيقية ولن تقدّم خدمات تتناسب وقدرتها إلا إذا استطاعت الإنسانيّة التي زادت من انحنائها إلى الأرض أن تنهض بواسطتها وأن ترنو إلى السماء». إنّ الفكر الغربي اليوم على المستوى الإيديولوجي خصوصًا أثبت انحناءه للأرض وفارق القيم الكلية وقطع صلة الإنسان بالله بمختلف الوجوه. وما فلسفات بعد الحداثة رغم ما فيها من نقد أو دعوة إلى تجديد النظر والتفلسف فإنّها إلى الآن لا زالت تؤكّد تيهانها وعجزها عن الخروج من حالة الأزمة التي انتهت إليها.

*** إلى أيّ مدى استطاعت التقنيّة في خلال هيمنتها على بنية الحياة في الغرب، من التأثير على إنتاج المعرفة وخصوصًا الإنتاج الفلسفي؟**

- العقلانيّة والعقلانيّة العلميّة هي عنوان العصر الحديث. فمع ظهور الراسيو (Ratio) ظهر العقل الحديث بما هو عقل حسابي، وتمّ تجاوز العقل القديم بما هو انتلاكت (intellect). وبميلاد العقلانيّة تحوّلت مناهج التفكير وتغيّرت شروطه وأسسه ونتائجه، وتغيّرت معه رؤية الإنسان لنفسه وللعالم، واكتسب الإنسان الحديث قدرات جديدة للسيطرة على العالم والتحكّم فيه. أي إنّ العقلانيّة الحديثة عقلانيّةٌ سلطويّةٌ أمدّت الإنسان بوسائل التفسير التي تمكّنه من السيطرة على الظواهر التي يفسّرها. وكلّما اتّسعت دائرة تفسيره وتعمّقت وتأكّدت، اتّسع سلطان الإنسان ونفوذه. وقد عبرّ ديكارت (أب الفلسفة الحديثة) على هذا الواقع الجديد بأنّه يحلم ببشريّة متحرّرة بالآلة من الاستعباد. وعبرّ رائد الفلسفة الوضعيّة على المعنى نفسه بأنّه بالعلم يكون التنبّؤ، وبالتنبّؤ يكون العمل. ذلك أنّ قدرات العلم التفسيريّة تمكّنه من التنبّؤ بوقوع الأحداث والظواهر قبل حدوثها؛ لأنّه في الظروف نفسها تقع حتمًا النتائج نفسها. وكلّما نجح التفسير نجحت التنبّؤات العلميّة. بل إنّ صدق تنبّؤات العلم دليل صدق تفسيره. وكلّما صدق التنبّؤ يستطيع العلم التحكّم في الظواهر وتوجيهها والسيطرة عليها. وقد عبرّ عالم الفيزياء الفرنسي لابلاس (ت. ١٨٢٧) عن هذه القدرة العلميّة وسلطتها التفسيريّة والتقنيّة بقوله: «ينبغي أن ننظر إلى حالة العالم الراهنة باعتبارها نتيجةً لحالته السابقة وعلّة لحالته اللاّحقة. إنّ عقلاً يسع علمه في لحظة ما كلّ القوى المحرّكة للطبيعة والوضع المناسب للكائنات التي تتألّف منها.... إنّ هذا العقل قد يُلمُّ في الصيغة نفسها بما في أكبر أجسام الكون، وما في أخفّ الذرات من حركات وقد يصبح المستقبل ماثلاً أمامه كما الماضي». وهو المعنى الذي كان ديكارت قد تصوّره لمّا اعتبر أنّ قوانين العلم قادرة على تفسير حركة النجوم في السماء وحركة الجنين في الرحم وحركة الثمار في الشجر. بقانون واحد نفسّر حركة كلّ شيء. لقد اتّخذ العلم الحديث أسلوبًا مغايرًا عن العلم القديم؛ لكونه يرى نفسه منهجًا وتقنيّة للسيطرة على الطبيعة، وبالتالي فإنّ العقل الرياضي والعقل التجريبي يصنعان الحقيقة العلميّة ويحولانها للوقع قصد السيطرة عليه وتحويله وجعله يستجيب للغايات الإنسانيّة. أي إنّ العلم في جوهره ليس قارئًا للكون والواقع كما يبدو للوهلة الأولى وإنّما هو رؤية تقنيّة لا ترى في العالم إلاّ ما تريد، وحسب الأدوات المنهجيّة والتقنيّة التي يملكها ويطوّرها. فالعقل الحديث لا يرى إلا ما ينتجه هو كما يصرّح بذلك

الفيلسوف الألماني كانط. ولعلّ من أهمّ نتائج شيوع العقل العلمي والعقلانيّة عمومًا تعمّق فكرة الحياد والموضوعيّة التي استبعدت كلّ ما هو ذاتي وقيمي، فصار العلم تقنيّة تفسير من جهة وتقنيّة فعل وسيطرة من جهة أخرى خال من كلّ القيم الإنسانيّة مؤكّدًا قيمًا جديدةً، هي قيم النّجاعة والمصلحة والسيطرة والفاعلية. وهذا التّوجّه الجديد الذي ساد القرون الأخيرة جعل الفكر الفلسفي يتعامل مع الوضع الجديد تعاملاً مخصوصًا للكشف عن أزمة الفكر الأوروبي، الذي أضحى فكرًا تقنيًا بعيدًا عن الحياة الإنسانيّة روحًا وقيمًا وفكرًا. لقد أضحى العلم تقنية هيمنة لا على الطبيعة فقط، وإنّما على الإنسان أيضًا، وصارت الحقيقة هي التي تنتجها النظريّة العلميّة، وليس التي تنتجها الفلسفة أو التي يُقدّمها الدين أو التي يعيشها الإنسان في حياته اليوميّة. ولعلّ تطوّر التكنولوجيا المعاصرة تعكس لنا الوجه القاتم الذي صار عليه العالم اليوم. لقد استبدّ العلم كمنهج تفكير وأداة سيطرة ونفوذ، ويتجلّى هذا في جميع وجوه الحياة الإنسانيّة ولا نزال نرى أثار هذا النّفوذ في حياتنا إلى اليوم. وقد تمكّنت الفلسفة المعاصرة وخاصّة مع الفينومينولوجيا منهجًا والوجودية مذهبًا من نقد هذا التّوجّه العلمي/التقني وبيّنت حدوده وخطورته على الحياة الإنسانيّة. وبلغة هوسرل: «إنّ المفهوم الوضعي للعلم في عصرنا المنظور إليه من الناحية التاريخيّة هو مفهومٌ ترسبيٌّ، فقد ألقى عرض الحائط بكلّ القضايا التي أدرجت ضمن مفهوم الميتافيزيقا بمعناها الضيّق حينًا وبمعناه الواسع حينًا آخر». ويعني بالقضايا الميتافيزيقية التي تريدها الفلسفة لمقاومة العلوم الأوروبية وتقنياتها التي أنتجتها وجعلتها قوّة تحكّم وسيطرة على الحياة الإنسانيّة. فالعالم الأوروبي يعيش أزمة كبرى نتيجة السيطرة العلمية والتقنية التي أبعدت قضايا الإنسان الأولى مثل مباحث المعرفة الحقيقية أي المعرفة العقلية لا العلميّة فقط، وعلم القيم الحقيقي الأصيل ويعني القيم الحقّ بما هي قيم العقل، والسلوك الأخلاقي أي حسن التصرّف انطلاقًا من العقل العملي، إلى جانب قضيّة الإله التي تضمّ في الظاهر قضيّة العقل المطلق باعتباره مصدرًا لاهوتيًا لكلّ عقل في العالم دون أن نغفل عن قضيّة الخلود وقضيّة الحريّة، وهي جميعها قضايا ميتافيزيقية بالمعنى الواسع للكلمة. إنّ النّقد الفينومينولوجي مع هوسرل ومن أتى بعده من فلسفات، وخصوصًا ما ذهب إليه هايدغر في نقد العلوم والتقنيات؛ لإعادة الاعتبار للعقل وتحريره من العقل الأداتي الذي استعبد الإنسان وحجب عنه الحقائق الوجودية والقيم الكلية. يبدو مما تقدّم أنّ التوجّه التقني للعقل الحديث بما في ذلك العقل العلمي نفسه؛ لأنّه في جوهره عقل تقني ذو طبيعة رياضية، هو التوجّه الغالب والمهيمن

سياسيًا وأخلاقيًا، ومن ثم اجتماعيًا وإيديولوجيًا. وإنّ الفكر الوضعي بجميع صوره ورغم النّقد الإيبستيمولوجي له (بشلار/ بوبر) بقي فاعلاً في بناء العقل اليومي أي عقل القيم والممارسات. وإنّ الواقع الغربي لا يزال إلى الآن رغم اليقظة الفينومينولوجيّة وفلسفات الوجود المعاصرة محكومًا ببنيته ورؤيته لنفسه وللعالم والإنسان. إنّه إنسان ذو بعدٍ واحدٍ على حدّ قول هربرت ماركوز، وإنّ الإنسانويّة اليوم كنزعةٍ تريد أن تكون كونيّة من خلال دعمها للإلحاد ونفي القيم الدينيّة والرّوحيّة لا تزال مهيمنةً على الأحداث العالميّة. ولذلك أرى أنّ مستقبل الفلسفة رهين تطوّر قيم العيش المشترك والتعايش والتعارف، لعلّ الشّعوب والأمم تجد أرضيّة لقاءٍ ينقذ الإنسان من شرّ الإنسان. وفي هذا السياق أرى أنّ بمقدور الفكر الفلسفي الإسلامي المعاصر أن يساهم بدوره في بناء رؤيةٍ إنسانيّةٍ جديدةٍ تخرجنا من شرّ الإنسانوية وتنقذ الوجود من موت الإنسان.

*** في مرحلة متأخّرة دعا الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هايدغر إلى تأسيس ميتافيزيقا جديدة تشكّل نقطة انعطاف في تاريخ الفلسفة منذ اليونان إلى عصر ما بعد الحداثة. وكانت دعواه مستندة إلى أطروحته الشهيرة حول ما أسماه «نسيان الكينونة»، أي الغفلة عن المبدأ المؤسّس للوجود والانشغال بمنجزات العقل التقني.. ما تعليقكم ولو بإيجاز على هذه الأطروحة؟**

- عرفت الفلسفة المعاصرة بعد المطرقة النيتشوية وجهات متعدّدة ومناهج مختلفة تحاول من خلالها الخروج من الركام الذي صارت إليه. وزادت الوقائع العلميّة والتقنية والاقتصادية السياسية الطين بلّة، وظهرت محاولات فلسفية عديدة رافقت التغيرات المعرفية والسياسيّة التي عاشها القرن العشرين بتقلّباته واضطراباته ودمويته وعنصريّته وانتصاراته العلميّة والتكنولوجيّة، ومؤسّساته الدولية، وتقسيم العالم إلى قوى مهيمنة تملك حقّ الفيتو وآخر خاضع للقرارات الدوليّة التي تملكها القوى المالكة لسلطة العلم والتكنولوجيا.... ومهما كان الوصف الذي يمكن أن نقدّمه للقرن العشرين، فإنّنا نستطيع بأن نقول عنه بأنّه عصر التناقضات، التي شرّدت الإنسان وقتلته وتحكّمت فيه واستعبدته. وهو عصر التّمرّد على القيم وإعلان الإرادة الإنسانيّة الحرّة الصانعة لقيمها والمسؤولة على ما تصنع أيديها أمام الإنسان والتاريخ... ولعلّ هذا من أهم ما قيل عن هذا العصر من تناقضات واختلافات. فقد ترجمت الفلسفات كلّ هذا التناقض والاضطراب والقلق وغيره. لقد كانت الفينومينولوجيا

واحدة من الفلسفات التي اجتهدت من خلال استعادة مفهوم الوعي والقصدية إلى إعادة بناء تصوّر جديد للوجود الإنساني ضدّ التصورات الأداتيّة العلموية الوضعية، التي سيّجت العقل والحقيقة في نطاق العقل العلمي الأداتي الذي يهدف إلى بسط النفوذ والسيطرة والفعل؛ لتعيد النّظر في هذه العقلانيّة، وبيان حدودها ومحدوديتها أمام إمكانات الوعي والعقل التأويلي؛ بقصد تحديد الوجود الإنساني من جديد أمام الإمكانيات العديدة للوجود والحقيقة. أثرت الفينومينولوجيا في فلسفات عديدة، ولعلّ أحد أبرز تلاميذ هوسرل وأبرز من تجاوزه أيضًا -ونعني الفيلسوف الألماني هايدغر- استطاع أن يُعيد أهم مسائل الفلسفة إلى البروز من جديد. ونعني بذلك موضوع الفلسفة الأوّل والأصيل أي الوجود. وإعادة سؤال الوجود من جديد. يقظة معاصرة لتجاوز ما آلت إليه الفلسفة من سقوطها في مسائل جزئيّة بعد القضاء على النّسق الهيغلي وانتهاء فكرة النّظام مع النّقد النيتشوي. إنّ الفلسفة مع هايدغر تنتبه إلى أهميّة استعادة سؤال الوجود؛ لاستعادة التفكير الفلسفي مهمّته الأصيلة الأولى. ولعلّ في هذه الاستعادة إمكانيّة جديدة لاستعادة الفلسفة لفعل التفلسف الأصيل من جديد، بعد تراجعها بسبب هيمنة القول الوضعي والعلمي والتكنولوجي. لا شكّ أنّ الترّاث الفلسفي قبل هايدغر غني جدًا بمثل هذه المعالجات، خاصّة مع أعمال كانط وهيغل وهوسرل أيضًا. ولهذا لا نستغرب عناية هايدغر بكانط، ولكن لا لتحليل الإشكال المعرفي الذي عرف عنه، وإنّما ليُثير معه السّؤال الأنطولوجي من جديد.

تقوم فلسفة هايدغر على فكرة مركزيّة يُعبرّ عنها هايدغر بجملةٍ بسيطةٍ جدًا وغامضة جدًا، وهي أنّ الفلسفة الذي موضوعها الوجود نسيت هذا الوجود ولم تعالجْ إلى الموجود. إنّ تاريخ الميتافيزيقا الغربية ليس في الأخير إلا فلسفة نسيان للوجود الذي أعلنت عليه الفلسفة منذ تأسيسها الأوّل. الفلسفة هي علم الوجود. هكذا أعلنت عن نفسها منذ البداية. ولكن قراءتنا للفكر الفلسفي فإنّنا نرى غياب الوجود من جميع معالجات الفلسفة طيلة التاريخ الغربي، ونجد العناية الكبرى في سؤال الموجود، وهو ما جعل الفكر الغربي فكرًا ميتافيزيقيًا لم يتمكن من مغادرة هذه الميتافيزيقا، رغم المحاولات العديدة التي أنجزها الفلاسفة بما في ذلك نيتشه، الذي يعتبره هايدغر آخر الفلاسفة الميتافيزيقيين. والسبب وراء ذلك حسب هايدغر أنّ جميع الفلاسفة لم يتفطّنوا إلى مسألة النسيان هذه، أي نسيان الوجود.

تتمثّل فكرة النسيان عند هايدغر في اعتباره أنّ الفلاسفة الذين أعلنوا الوجود موضوع

الفلسفة لم يستطيعوا أن يقدّموا في كلّ تاريخهم أي معالجة لمسألة الوجود، وأنّ جميع ما قدّموه ليس إلا تحليلاً للموجودات. لقد حدث انزياح من النظر في الوجود إلى النظر في الموجودات. فتحوّلت الفلسفة إلى تحليلاتٍ ومعالجاتٍ لمظاهر حضور الموجودات في العالم، ولم يتمكنوا من مغادرة عالم الموجودات، وغاب السّؤال الأوّل نسيًا منسيًا. وبهذا النسيان عالج الفلاسفة موجودات العالم والإنسان والحقيقة بشكلٍ لا يمكن قبولها؛ لأنّه إنتاج ميتافيزيقي فشل في الكشف عن طبيعة الحقيقة. بل إنّ المشروع الأفلاطوني نفسه -الرامي إلى معرفة الحقيقة على نهج أمثولة الكهف- لم يفعل في الأخير إلا كونه انتقل من عالم الكهف إلى عالم آخر، أي من موجود إلى موجود آخر. ورغم محاولة أرسطو إنزال مثل أفلاطون من السماء إلى الأرض ونقد المثل الأفلاطونية، فإنّه بقي في الأخير مثل أستاذه يتحرّك داخل الموجودات الطبيعيّة والعقليّة والصوريّة، ولم يتمكّن مغادرته؛ ليكشف لنا حقيقة الوجود رغم أنّه سأل عن حقيقة الوجود، وبيّن أنّه يُقال على أنحاءٍ عديدةٍ. هذه الأنحاء انتهت به أيضًا إلى مغادرة الكشف عن حقيقة الوجود، وبقيت في مستوى الكشف عن طبيعة الموجودات بما في ذلك الخير الأسمى والمحرّك الأوّل الذي لا يتحرك. بل إنّ كلّ البحوث التيولوجيّة أو اللاهوتية في الفكر الإسلامي والمسيحي فشل في ذلك لمّا نظر في الموجودات، ولم يقدر إلى النّظر في الوجود. بل إنّ الله في العقائد جميعها -إسلاميًا ويهوديًا ونصرانيًا- ليس إلا موجودًا من الموجودات، وإن كان مختلفًا عنها باعتباره الموجود الأوّل كما يقول الفارابي.. إنّ تحويل الوجود إلى موجودات يجعل الوجود منسيًا في ذهن الإنسان، ويجعل الوجود محجوبًا بموجوداته غير قادر على الظهور. فالموجودات جميعًا تحجب عنّا رؤية الوجود. وهو سبب انزلاق الفلسفة في تاريخها الغربي إلى النسيان أي نسيان الوجود فما هو الحلّ حسب هايدغر؟

يرى هايدغر ضرورة استعادة السؤال من جديد، وأنّ على الفلسفة للخروج من تاريخ الميتاقيزيقا الذي وقعت فيه طيلة قرون أن تعود إلى السؤال الأوّل أي الوجود. (هناك من يترجمها بالكينونة والموجود بالكائن). ويعني بذلك أن يقترب إلى معنى الوجود أو الكينونة بما هو حضور وديمومة، وهو سبب ربط هايدغر بين الوجود والزمان. فالوجود هو الحضور الدائم؛ حيث لا ماضي ولا مستقبل أي الأزمنة التي تطرأ على الموجودات. فالوجود حضور دائم. ونرى أنّ هايدغر يصف هذا الوجود بصفاتٍ عديدةٍ مثل قوله بأنّه واهب لكونه يهب الوجود أو جواد يهب الوجود أو هو الحضور الذي يتجلّى حضوره في الموجودات وعوض

ملاحظة الموجودات نحاول الكشف عن حقيقة الوجود باعتبار أنّ الحقيقة لا تكون إلّا انكشافًا؛ حيث ينكشف الستر ويزول الحجاب ويظهر الوجود لا في تجلياته في الموجودات فقط، وإنّما في ذاته أيضًا. وهذا يكون من خلال فعل الدازاين، أي الوجود الإنساني الذي يتجلى فيه فعل الوجود. أرى أنّ انتباه هايدغر لقصّة نسيان الوجود يدلّ على فطنةٍ كبيرةٍ جدًا؛ ليوقف الغفلة الفلسفية التي عاشتها الفلسفة الغربية طيلة قرون. ورغم هذه الفطنة الفلسفية للانتباه إلى معنى الوجود وحضوره وديمومته وتجلياته ومحاولة الكشف عن حجب اختفائه، فإنّ مشروعه يبدو مشروعًا فاشلاً لم يستطع الخروج من عنق الزجاجة التي وجد نفسه فيها. ويعود ذلك حسب قراءتي إلى أمرين مهمين: أوّلهما غلبة التّصوّر الديني الكاثوليكي لفكرة الوجود الإلهي في عقليّة هايدغر، وكلّ التاريخ المسيحي أو ما يُسمّى فلسفيًا بالبُعد الأنطو- تيولوجي (onto-theologie) فالله ليس إلا موجودًا من الموجودات، وقد جسّمه المسيح حتى وإن عاد إلى ألوهيته بعد تجربة الصلب والخلاص. فالرب يبقى موجودًا من الموجودات. وفي هذا السياق، ينفي هايدغر إمكانيّة أن يكون الوجود هو الله؛ لأنّه لا يعرف معنى الله، ولكن يحمل فكرة الرب المسيح في شخص يسوع ضمن الدائرة الكنسية. وهو ما يُفسّر إلحاد هايدغر وعدم اعتباره الله وجودًا أو حلاًّ لسؤال الوجود الذي يبحث عنه. وثانيًا؛ لأنّ هايدغر الذي اعتنى كثيرا بمفهوم العقل ونقده للعقلانية الغربية الأداتية، التي اعتبرها عاجزة عن فهم سؤال الوجود نفسه. رغم مراجعته لمفهوم العقل فإنّه بقي عاجزًا عن التّحوّل من مستوى السّؤال الأنطولوجي عن الوجود ما هو إلى تقديم اقتراحات أكثر وضوحًا عدا بعض الأوصاف التي نجح في تقديمها عنه مثل كونه وهّابًا وجوادًا، وتتجلّى أداة للنّظر في سؤال الوجود. فهو بقي قاب قوسين من مفهوم العقل الصوفي العرفاني الذي يعاني من السؤال نفسه، أي الوجود بما هو حضور وديمومة وهو محجوب بسبب موجوداته التي يتحلّى فيها. فهايدغر لا يستطيع أن يدخل تجربة العرفان الصوفي رغم أنّه وقف على أبوابه ولم يتفطّن أنّه قاب قوسين منه للولوج إلى عالم الوجود. فالنّظر في مصطلحه الجديد عن «الإله الأخير» يجعلنا ندرك جيدًا أنّ هايدغر يريد أن يتجاوز مفهوم الألوهيّة الذي يجده في النّصوص المقدّسة المسيحيّة، أي اللاهوت المسيحي وكذلك تجاوز مفهوم الألوهية الوارد في الفلسفات الميتافيزيقية باعتباره السبب الأوّل. إنّه يحاول تقديم تصوّرٍ سلبيٍّ للألوهية أمام عجزه اللّغوي والتّصوّري؛ لتقديم تصوّر إيجابيّ عنه. فالإله الأخير هو بمعنى آخر لعلّه الذي يكشف عن الوجود نفسه أكثر مما يكشف عن وجوده نفسه. إنّ البحث عن الصيغة

المناسبة للإله الأخير أو القادم كما يراه هايدغر يكشف عن الصورة الغامضة لغويًا وتصوّريًا، التي عجز هايدغر عن القبض عليها ليحوّلها إلى صيغةٍ مفهومةٍ قريبة للتصور العقلي العادي؛ لأنّ تاريخ هذا العقل يحوّل الوجود إلى موجود فيشوّهه ويفسده. وهو ما يجب الحذر منه دومًا. لعلّ تجربة هايدغر الفلسفيّة المفعمة بمناقشة اللاهوت المسيحي الذي يحمل في داخله الإرث الفلسفي اليوناني، هي التي جعلت هايدغر يعلن إلحاده عن هذا الفهم والتصوّر؛ ليرنو إلى تصور آخر للوجود يُبقي على وجوديّة الوجود في تحجّبه سعيًا للكشف عن حضوره في الزمنيّة الإنسانيّة بعيدًا عن الموجوديّة، التي وقع فيها نتيجة فهم قاصر اتفق عليه التصور اليوناني مع تأويلات الكنيسة له. ولعلّ النّزعة الصوفيّة الخفيّة التي وقف أمام حدودها فكرُ هايدغر، والتي لم يكن يحمل عنها ما يكفي من الاستعداد العقلي والنّفسي؛ لكي يخوضها يمثّل الفرق النوعي الذي نجده في بعض الخبرات الصوفيّة، التي يحدّثنا عنها أرباب التّصوّف الإسلامي حين واجهوا إشكال الوجود وانتقلوا من مقام الله الموجود الذي شيّأه المؤمنون ضمن ذات وصفات كوّنت عقائد متنافسة إلى الآن (المذاهب والفرق). إلى مقام الله باعتباره الوجود المتجلّي في الموجودات، فهو الذي ليس كمثله شيء، جعل العالم أي الموجودات حجبًا تحول دونه. ومن ثم فإنّ رحلة العارفين تكمن في السعي، وفي رحلة عقليّة نفسيّة من نوع خاص، من عالم الموجود إلى عالم الوجود؛ حيث يكون الوجود هو الناطق عن نفسه من خلال التجليات الموجودة أي المخلوقات. فالله هو الجواد الذي جاد بوجوده فكانت الموجودات تجليًا لوجوده وحضوره الدائم وديمومته التي لا تعرف فعل الزمن، بل الزمن نفسه وحركته الظاهرة إلا وجه من وجوه فيض الوجود في الوعي الإنساني؛ بحيث تنتفي الحركة ويكون الماضي والمستقبل حضورًا دائمًا لا يعرف حركة. إنّ هايدغر كان بحاجة إلى مغادرة التصوّر الفينومينولوجي للوعي القصدي؛ ليستطيع الإفلات إلى البُعد الآخر (الإله الأخير أو الإله الآخر، «الإله الأخير»، الذي ليس فقط «إلهًا آخر» ولكن قبل كل شيء «إله إلهي») الذي توقف عند بابه ولم يعرف كيف يدخل إليه. لعلّ العرفان والتجربة الصوفيّة هي الأقرب إلى معالجة جميع الأسئلة التي أثارتها فلسفة الفينومينولوجيا عمومًا، وهايدغر هنا على الوجه الخصوص؛ لنتجاوز مقام الموجود، ونستطيع بنجاح الدخول إلى مقام الوجود، وربمّا القول بأصالته كما حاول الشيرازي (الملا صدرا) في أسفاره ومقاماته التي سافر فيها. ولكن لهذا حديث آخر ليس هنا مقامه.

* مع بداية القرن الحادي والعشرين، وتحديدًا في العام (٢٠٢٠) بدأ العالم كلّه يعيش

تحوّلات هائلة وجذريّة في المنظومة القيميّة الغربيّة مع انتشار وباء كورونا.. فقد تبيّن أنّ الآثار المترتّبة على هذا الوباء تتعدّى الجانب البيئي لتطاول مجمل الثوابت التي قامت عليها العلوم الإنسانيّة بما فيها الفلسفة.. كيف ترون هذا الحدث الجلل انطلاقًا من رؤيتكم الفلسفيّة؟ هل الايمان الديني فاعل في سياق ما بعد كورونا؟

- مثّل ظهور كورونا بوصفها وباءً عالميًا اختبارًا للإنسانيّة جمعاء بجميع ألوانها وتنوعاتها الدينية والمذهبية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية فقيرها وغنيّها، قويها وضعيفها، مؤمنها وملحدها... اختبارًا مفاجئًا أظهر هشاشة البشرية المعاصرة، وعدم استعدادها للتعامل مع مثل هذه الظواهر علميًا وتكنولوجيًا وماليًا واقتصاديًا ودينيًا وأخلاقيًا.. وكأنّ القوّة الضارية التي كانت البشرية تؤمن بها، باعتبارها تجسّم فكرة سيادة الإنسان على العالم والكون سيادةً مطلقةً، لكونه مؤمنًا بقدراته الفكرية والعلمية التي يحملها، وقد نجح في إثبات حلم ديكارت بوجود بشريّة متحرّرة بالآلة من الاستعباد، وأنّ الإنسان سيّد الكون، بل إنّ طموحه العلمي والتكنولوجي الذي يحلم به فاق جميع التوقعات؛ ليُحقّق مملكة الإنسان على الكون بوصفه الآلهة الجديدة، التي استبعدت كلّ نظرة دينيّة أو أخلاقية أخرى مغايرة للأنظمة الفكرية والعقدية التي صنعتها، أي عقائد إيديولوجية أقصت الإلهي من حياة الإنسان الكوني؛ لتحصر الدين في نطاق المستوى الفردي الخاص والضيّق والمحدود. أمام انتشار هذا الوباء تعدّدت ردود أفعال الأفراد والمجتمعات والمؤسّسات إلى حدّ التناقض الشديد.

لاحظنا ونحن في الأيام الأولى من ظهور الوباء في الصين تعليقات العديد من المغرّدين في تويتر وفي الفايسبوك وفي بعض الصحف والفيديوهات من المسلمين ومن أماكن مختلفة، تُفسّر الوباء الذي ظهر في الصين بكونه عقابًا إلهيًّا؛ بسبب ظلم الصين لشعب الإيغور، رغم أنّ الدولة الصينيّة في تصريحاتها الرسميّة أعلنت براءتها من الأمر، وفسّرت ما يحدث بأنّه حملةٌ أميركيةٌ وغربيةٌ لإفساد سمعة الصين؛ بسبب قوّتها الاقتصادية والصناعية المنافسة لأقوى الاقتصاديات العالمية. وبقطع النّظر عن صدق الصينيين أو كذبهم في طبيعة سياستهم مع مسلمي الإيغور، فإنّ اللاّفت للانتباه عقليّة تفسير ظهور الوباء وكيفيّة اشتغال العقل وتفسيره للظواهر عند بعض المسلمين. ولمّا انتشر الوباء وصار عالميًا وفتك بالبلدان الإسلامية صار التفسير بأنّه ابتلاء للمسلمين؛ ليعلم الصابرين منهم ويختبر

صدق إيمانهم. فالوباء عقاب لمّا يداهم غير المسلمين، وابتلاء لمّا يداهم المسلمين. وفي الحالتين لا يوجد أي تفسير علمي للوباء عندهم تطبيقًا للتربية النبوية الإسلامية بأنّ لكلّ داء دواء. هذا التفسير الذي سيبدأ ظهوره في المختبرات الغربية وتدخّل منظمة الصحة العالمية التي ستترأس مكافحة الوباء وإرشاد العالم في كيفيّة التعامل معه، بل صارت جميع دول العالم بما في ذلك الدول الإسلامية، التي قدّمت تفسيرها للظاهرة الوبائيّة بأنّه ابتلاء وعقاب، خاضعة لإرشادات علماء البيولوجيا في العالم الغربي ومختبراتهم، وتوصيات منظمة الصحة العالمية في كيفية التعامل مع هذا الوباء للوقاية والحدّ من انتشاره؛ إذ تأكّد أنّ لا حلّ لمقاومته إلا بالوقاية منه؛ لأنّ المختبرات عجزت لحد الآن في تقديم أيّ اقتراح علميّ صلب يمكن تعميمه واستعماله. وخضع العالم الإسلامي إلى توصيات المختبرات الغربية ومنظمة الصحة العالمية ونسيت وقتها تفسيرها بأنّ الله غاضب على العالم الغربي. مع العلم أنّ تفسير بعض المسلمين وشيوخهم للوباء لم يكن وحيدًا. فقد ذكر رجل الدين الهندوسي تشاكر اباني ماهاراج، زعيم منظمة «هندو مهاسبها» القوميّة المتطرفة، بأنّ فيروس كورونا «تجسد» للإله فيشنو لمعاقبة من يأكل اللحم. أي إنّ كورونا في الحقيقة حسبه هي «أفاتار» (تجسيد) للإله فيشنو الذي نزل لمعاقبة غير النباتيين. أمّا القس الأميركي ريك وايلز - وهو كبير الرعاة في كنيسة Flowing Streams Church غير الطائفية في فلوريدا وصاحب قناة- TruNews فقد اعتبر الفيروس «ملك موت» مرسلاً من الله و«جائحة لتطهير العالم من الخطيئة مع اقتراب النهاية». أمّا الراهب اليهودي يهودا غليك، وهو حاخام إسرائيلي، وناشط سياسي صهيوني متطرف، فقد حذّر السّلطات الصينية وقال إنّ هذا الوباء عقاب من الله لحكومة الصين؛ بسبب اضطهاد المؤمنين بالكتاب المقدس وانتهاكات حقوق الإنسان في البلاد.

مهما اختلفت التفسيرات الدينية حسب الشعوب والأديان، فإنّ عقليّة تفسير الظواهر تبقى واحدةً في جوهرها، تُعبّر عن عجز فعلي على فهم الواقع (الوباء أو الجائحة) فضلاً عن مقاومته وإنقاذ البشرية منه. غير أنّ الذي حكم الأحداث ووجّهها عالميًا وخضع لها المتديّنون هؤلاء أيضًا هو أوامر منظمة الصحة العالمية، وتصريحات أعظم المختبرات العلمية في العالم، بما في ذلك مختبرات الصين نفسها، التي قيل إنّها أوّل المختبرات التي خرج منها الوباء وانتشر. لقد أنتج هذا الوباء واقعًا عالميًا جديدًا هيمنت عليه ثلاث أفكار أساسية: أوّلها ضرورة الحفاظ على الإنسان (الإنسان قيمة في ذاتها)، وثانيها ضرورة

الانسحاب من الفضاء العمومي والاختلاء في البيوت (التراجع عن قيمة الحرية)، وثالثها ضرورة الخضوع لأوامر الدولة والسلطة الحاكمة خضوعًا كاملاً (تغوّل السياسة المتسلّطة على حساب الديمقراطية). والناظر في هذه الأفكار الثلاثة يلاحظ الرابط الجوهري بينها. فمن خلال رفع شعار حياة الإنسان يجوز أخذ كلّ التدابير، بما في ذلك إبطال القوّل بالحرّية وقبول الخضوع للسلطة. وهو إجراء يذكّرنا بدولة التنين التي حدّثنا عنها الفيلسوف الأنجليزي هوبز لمّا وصف الدولة بالتنين وأنّها ضمان السلام، أي إنّ غاية الدولة ليس تحقيق الحريات، وإنما ضمان السلام الذي لا يكون إلا من خلال التنازل عن الحريات. إنّ دولة التنين اليوم المتحكّم في فضاء العولمة امتلك شرعيّة ممارسة مطلق نفوذه الكوني على البشرية جمعاء؛ حيث لا حريّة ولا ديمقراطية، وإنّما حفاظ على حياة الإنسان كما نحافظ على حياة الحيوانات في الحدائق العمومية والغابات المسيّجة المحروسة خوفًا عليها من الانقراض.

لا شكّ أنّ الليبرالية الغربية المحدثة، ومن ورائها المنظومات الاقتصادية العملاقة التي بيديها السلطان السياسي في العالم، هي التي تتحكم في النمذجة العلمية، التي هي من حيث المبدأ خاضعة للقرار السياسي والعسكري لقيادة البشر ومراقبتهم وتوجيههم. فلا يمكن اليوم أن نحقّق الرّفاه الاقتصادي للشركات العملاقة إلا بتفعيل العولمة الشاملة سياسيًا وعسكريًا. وحتى يكون الأمر ميسورًا وفي دائرة السلم العالمية لا بدّ أن يكون الأمر علميًا وفق بناء نمذجة للحياة البشرية اليوم. لقد طغى العلم وانفلت عن كلّ رقابة دينيّة أو أخلاقية؛ لأنّ هدفه ليس تفسير الظواهر فحسب، وإنّما السيطرة عليها. ولذلك فهو يمدّ النّظام العولمي بأجهزة المراقبة والسيطرة والعقاب. وبقطع النّظر عن حقيقة طبيعة الفيروس كورونا هل هو صناعة بيولوجية مخبرية أو هو طفرة طبيعية؟ أو هل هو فعل صينيّ كما يروّج النّظام الأميركي والغربي، أو هو صناعة أميركية زرعتها في الصين لغايات سياسية واقتصادية. مهما كان الواقع الحقيقي الذي حدث، علمناه أم لم نعلمه، فإنّ الواقع الغربي واحد، وهو أنّ فكرة الهيمنة والنفوذ هي المتحكّمة في جميع الأوضاع. لقد فشلت الثقافة الغربية فكريًّا إيديولوجيًّا وسياسيًّا وأخلاقيًّا واقتصاديًّا في تحقيق القيم التي رفعتها الأنوار والفلسفات الإنسانية. أو لنقل على نحو آخر، لقد نجحت الثقافة الغربية في قتل الإنسان الأخير بقتلها جميع القيم الكلية التي اتفقت الفلسفات والأديان على إقامتها والدفاع عنها. وإنّ شعارات الحرية والديمقراطية وغيرها ليست إلا أشكالاً من الطعم السهل؛ لمزيد التحكم في حياة

الإنسان وأمنه. إنّ قيمة الفكر الغربي سياسيًا وعقديًا خاضعة لقيم الاقتصاد العولمي، الذي أدرك أنّه لا يمكن أن يواصل في تعميم نفوذه العالمي إلا بمزيد من التحكم في الإنسان فكرًا وسلوكًا وقيمًا. وإنّ الشعار الذي ترفعه منظمة الصحة العالمية من أجل حماية الإنسان ليس إلا شعارًا اقتصاديًا وسياسيًا وعسكريًا. لقد بلغت الليبرالية الغربية أقصاها لتنهي ما تبقى من كرامة الإنسان. إنّ القضاء على الملايين من البشر بجائحة كورونا أو غيرها ليس إلا وسيلة سياسية عسكرية بمحرّكٍ ماليٍّ اقتصاديٍّ لمزيد الإسراع في تقسيم العالم على نحو يُسّر على الشركات العالمية مزيد الهيمنة والمراقبة والنّفوذ. لقد أضحى الغرب -فعلاً- جسمًا يسكنه جنون العظمة، وصار الغرب كلّه بكلّ مؤسساته بما في ذلك المؤسسات التعليمية والثقافية آلةً حربيّةً خطيرةً تريد أن تُشبع نهمها الكبير للسيطرة أكثر على العالم. ومن أهم النتائج القريبة ضعف الدول الوطنية لصالح الدولة الأممية ونظامها المالي والاقتصادي. وهذا يجرّ وراءه ضرورة إعادة بناء الثقافة العالمية من جديد دينيًا وفلسفيًا وأخلاقيًا وحتى فنيًّا وجماليًّا. إنّ البناء الثقافي كلّه، المعبرّ عن الوعي الإنساني، لا بدّ أن يكون معبرًّا عن الوضع الليبرالي الجديد الذي يعيش آخر أيامه. ولكن قبل أن يقضي نحبه سيقضي على الاستقرار والأمن في الكرة الأرضية. إنّ التكنولوجيا المجسّمة للقوّة العلميّة المنفذة للسلطات المالية العالميّة، هي التي تريد إعادة بناء الإنسان الجديد والواقع الجديد. لم تعد الثورة النوويّة هي المخيف اليوم، وإنّما الثورة العلميّة البيولوجية من خلال الهندسة الوراثية التي تريد اليوم تدمير الإنسان القائم؛ لإعادة إنتاج الإنسان الجديد. لقد بلغ العبث بالوجود الحي الحيواني والإنساني مداه، وصار بالإمكان التّلاعب بالحياة والعبث بها. إنّ الفكر الإنساني الذي ننتظره لمقاومة الانحراف الهائل الذي نعيشه اليوم -قبل كورونا وبعدها- لا بدّ أن يكون قائمًا لا على أساس إنجاز الثورات العلميّة والصناعيّة، مثل التي شهدتها أوروبا وأميركا وكلّ العالم الغربي ثمّ الشّرقي. إنّ ثورةً مهمّةً يمكن أن تحمل الأنوار المتفائلة -إن استطاع العالم الآخر أن يحقّقها- لإنقاذ الإنسان من الإنسان. بإمكان العالم الإسلامي وقيمه المستقاة من قرآنه ودينه أن ينجز ثورة أخلاقية قيمية إنسانية جديدة، شرط أن يتحرّر المسلمون أنفسهم من سلبيات عقائدهم التي صارت هي الأخرى شعارات طائفيّة ملتهبة، تزيد في إشعال العالم، وتمكّن الغرب الإمبريالي من السيطرة على المسلمين أيضًا. لا تحرّر للعالم وللإنسان بعد كورونا إلا بثورةٍ أخلاقيّةٍ قيميّةٍ. ويمكن للعالم الإسلامي أن يتزعم هذه الثورة المنتظرة إذا ما بدأ العالم الإسلامي إنجازها في مجتمعاته. أما إذا تصورنا غياب هذا، فإنّ نهاية الإنسان

الأخير باتت وشيكة، ولعلّ نظامًا عالميًا أشدّ فتكًا هو بصدد الظهور للإسراع بإنهاء مادية الفكر الغربي سريعًا. وبهذا هناك قوّتان الآن بصدد البروز بعد كورونا: قوّة مجنونة ستزيد من طغيان الغرب؛ للتسريع في انهياره الحتمي القريب. وقوّة عاقلة مقابلة تحمل لواء القيم أساسًا؛ لإعادة بناء إنسان جديد يكون فيه العلم خادمًا للقيم لا العكس. إنّ ثورةً قيميّةً إيجابيّةً ننتظر ظهورها؛ ليواصل الإنسان إعمار الأرض. والذي يعمر الأرض لن يكون الذي يفسد فيها ويسفك الدماء بأيّ شكل من الأشكال، وإنّما الإعمار والاستخلاف سيكون على يد الذين علّمهم الله الأسماء كلّها. والمطلوب الآن ما هي القوة التي سينتمي إليها المسلمون؟ لعلّ قادم الأيام ينبئنا بذلك وإن غدا لناظره قريب.

*** شهدت العقود القليلة المنصرمة نموًا لافتًا لسؤال الدين بين النخب الفكريّة والأكاديميّة في أوروبا والولايات المتّحدة الأميركيّة، بعضهم فسّر ذلك بأنّه يعكس بداية النهاية لتاريخ العلمنة بعدما استنفدت أغراضها الكبرى سواء في مجال التنظير الفلسفي أو على مستوى تطبيقاتها في الحضارة الغربيّة المعاصرة.. كيف تقاربون هذه القضيّة؟**

- احتلّت المسألة الدينية مكانةً مهمةً ومتميّزةً في الفلسفة طيلة تاريخها الطويل، بدءًا من العصر اليوناني إلى يوم الناس هذا. وتعدّدت المواقف والتحليلات في شأنها وتعارضت، ومع ذلك اتفقت في شأن واحد ألا وهو أنّه لا يمكن استبعاد المسألة الدينيّة عن المعالجة الفلسفيّة؛ لأهمّيتها وخطورتها الفكريّة والواقعيّة وفي جميع الأبعاد الإنسانية. اعترف أفلاطون في محاوراته المختلفة بأهميّة الدين ومنزلته في بناء الفكر والحقيقة، بل ويعترف سقراط بأهمية الوحي في ذلك وخاصة في معالجة المسألة الإلهية وما يتعلّق بها، وخاصة مسألة النّفس والخلود وغيرها، وقد صرّح بذلك في محاورة الفيدون في حواره مع سيمياس، ولكنّه يرى ضرورة مواصلة التفكير فيها حتى وإن غاب الوحي ولم يمدّنا بالجواب الشافي في الأمر. وكذلك شأن أرسطو في معالجاته العديدة للمسائل الأنطولوجية والنفسية والأخلاقية والسياسية من اعتراف بمنزلة الدين في التفكير والسياسة، بل وفي مقوّمات بناء المدينة وإقامة المعابد والشعائر ودورها في وحدة البناء وقوتها. ونرى ذلك حتى مع الفلاسفة الذين يتناولون المسألة الدينية نقديًا على نحو سلبيٍّ مثل الأبيقورية وغيرها، وهي كلّها علامات بيّنة تدلّ على المنزلة الخاصّة التي تحتلّها المسألة الدينية في المعالجة الفلسفيّة. غير أنّ الأمر لا يبدو بمثل هذا اليسر وهذه السهولة في التعامل مع الدين، خاصة مع بداية تدخل

المشهد الديني المسيحي والإسلامي واليهودي المتمثّل من خلال علماء الأديان ورجالهم وكهنوتهم الذي صنعوه وأقاموا به علاقة صراع تارة وتوافق تارة أخرى، مع المعالجة الفلسفية ومنهجها الخاص في التفكير. ولعلّ مردّ هذا الصراع والخلاف هو السلطة السياسية والواقعية في المجتمع؛ لأنّ رجال الدين أو الكهنوت الذي أسسوه يمثّل دومًا سلطةً ماديةً على العقول والضمائر والأفعال، وهي سلطة مصحوبة بالمراقبة والعقاب جرّت وراءها ويلات وحروب وصراعات ومحاكمات وقتل وصلب وحرق وغيرها من المظاهر، التي خلّفت واقعيًا حالات مرَضيّة فرديّة واجتماعيّة من الدين نفسه، من حيث هو واقع لا يمكن استبعاده أو المسألة الدينية من حيث هي موضوع دراسة وتأمل وتحليل فلسفي واجتماعي وتاريخي وغيرها. وليس الغرض من قولي هذا تحليل المسألة الدينية نفسها في تاريخ الفلسفة، فليس هذا هو المقصود؛ لأنّ المقام لا يسمح بذلك. وإنّما المقصود هو التنبيه إلى هذا الحضور للدين بجميع مظاهره وملابساته في التاريخ الإنساني عمومًا وفي التفكير الفلسفي خصوصًا. نريد أن ننظر في التصورات الغربية تجاه المسألة الدينيّة، وخاصة في العصر الحالي؛ إذ يبدو أنّ الاهتمام بالدين بات من أهمّ المسائل. الأمر الذي يشرّع لنا طرح السؤال التالي: ألا يُعدّ الاهتمام بالدين في الفكر الغربي المعاصر بداية النهاية لتاريخ العلمنة بعدما استنفدت أغراضها الكبرى سواء في مجال التنظير الفلسفي أو على مستوى تطبيقاتها في الحضارة الغربيّة المعاصرة؟

أرى من الضروري التذكير بأمرٍ تاريخيٍّ مهمٍّ يخصّ ميلاد الفلسفة الغربية الحديثة، والمتعلّق بعلاقته بظروف الفكر الكنسي الذي كان سائدًا في القرون الوسطى. وهي ظروف لا تخفى على أحد من المطلعين الذين سجّلوا حالة الظلم والظلام، الذي كانت عليه القارة الأوروبية زمن استبداد الكنيسة الكاثوليكية فكرًا وسياسة، وهو استبداد عام وشامل ومتطرّف. وقد عان الغرب طويلًا سواء لمّا كان يعيش تحت سلطانها أو لما بدأت الأنوار تدخل إليه وبدأ حركة تمرّده عليها، التي بدأت بحركة الإصلاح الدينيّة، ثم النهضة، والأنوار، والثورة الفرنسية، وغيرها من المراحل العديدة التي قطعها، وهو يحمل آلامًا كبرى من جراء الحروب التي أقامها ذهب ضحيتها من العلماء والفلاسفة ورجالات السياسة والدين عددٌ كبير جدًا، وبصورٍ جدّ بشعة سجّلها التاريخ حرقًا وصلبًا وقتلاً وسجنًا وغيرها. لقد خرج الفكر الغربي بأنواره الجديدة يحمل في كيانه مرضًا عضالاً اسمه المؤسّسة الدينية تارة والدين نفسه تارة أخرى، وذلك حسب عمق المرض وقوّته وأثره. لقد وُلد الفكر الغربي وهو يحمل

مرضًا عضالاً يمكن أن أسميه بعقدة الدين والتديّن، عقدة تحمّل كلّ العذابات التي عاشها قرونًا، ولا يزال هذا الفكر رغم كلّ القوة الفكريّة العظيمة التي أنجزها لم يتحرّر بعد من عقدته العميقة، التي شوّهت كيانه الذي بقي بحاجة إلى عملية تحليل عميق وتحرير شامل حتى يستطيع العقل والقلب استعادة ما يحملهما من طاقات فعليّة طبيعية للقيام بمهامهما الإنسانية، من تفكيرٍ وتعقّلٍ وتدبّرٍ؛ لإعادة بناء وجوده وحياته وبناء مجده من جديد. ولعلّ قراءتنا لتاريخ الغرب الحديث والمعاصر يدرك هذا المرض العضال الذي يعاني منه الغرب ويتجسّم ذلك في التناقضات الصارخة التي عاشها ولا يزال وحملها ولا يزال. ومن أهمّ هذه التناقضات الصارخة التي يحياها فكرًا وسلوكًا: شعاراته الإنسانية الكبرى التي تُعلي من قيمة الإنسان وحرّيته وكرامته وقيمة عقله وعاطفته وقلبه من جهة. وممارساته القاسية والمدمّرة حربًا وظلمًا واستعمارًا واستغلالاً واستعبادًا وانتهاكًا لحرية الإنسان وكرامته من جهة أخرى. فنتج عن هذا التّناقض الواضح والصارخ منظوماتٌ فلسفيّة نظريًّا عمليًّا ونتجت علوم وأخلاق وسياسة أُعلنت فيها حقوق الإنسان وحريته وكرامته ومواطنته، ونتج عنها من جهة أخرى حركاتٌ استعماريّةٌ بغيضة لم يعرف التاريخ لها مثيلاً. أراد الفكر الغربي التّحرّر من طغيان الكنيسة، فأرسى منظومةً علمانيّةً أبعدت المؤسّسة الدينيّة عن كلّ سلطة ونفوذ، وحرّرت الكيان الغربي من كلّ تبعيّة للسلطان الديني، إلا ما يحمله الفرد الحرّ في عقله وقلبه في علاقة مباشرة مع الله. إنّها العَلمانية بجميع صورها الجزئية، التي اكتفت بفصل السلطة الدينيّة ومؤسّساتها عن النفوذ السياسي، الذي يجب أن يكون نفوذًا نابعًا من اختيار الشّعب والمواطن دون تدخل لأيّ مؤسّسةٍ دينيّةٍ في ذلك؛ ليبقى التّديّن حقًا فرديًا خالصًا. وعَلمانية شاملة متطرفة أبعدت الدين بالكليّة عن الحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية والأخلاقية. صارت العلمانيّة بهذا المعنى العلامة الدّالة على المجتمع الغربي الحديث، والاسم الدال على النظام السياسي في الدولة الحديثة. يبدو مما تقدّم أنّ العلمانية هي النتيجة النهائية التي عبرّت عن انتهاء سلطة رجل الدين وانتهاء سلطان المؤسّسة الدينية، ولكنّها لا تعبرّ عن انتهاء حضور الدين وفاعليته فكرًا وعملاً، وهو ما نلاحظه في جميع كتب الفلاسفة الغربيين، الذين يرون في العلمانية تعبيراً مدنيًا عن القيم الدينيّة، باعتبار أنّ الدّين يهمّ المؤمنين به، بينما المدينة تجمع الجميع داخل قيم واحدة. الأمر الذي يحتّم على العملية التشريعية أن تكون عمليّةً مدنيّةً في لغتها وتعبيرها ومصطلحاتها، حتى وإن استمدّت القاعدة من الدين نفسه، وهو ما أكّد عليه جوم رولز مثلا وهابرماس وغيرهم من الفلاسفة

الذين شغلتهم المسألة السياسية المعاصرة، وإشمال العيش داخل الفضاء العمومي. وبما أنّ العَلمانية صارت علامة النظام الاجتماعي والسياسي في المجتمع الغربي، فإنّ التّطوّر الواقعي بجميع صوره وأبعاده وجّه الفكر المعاصر إلى ضرورة إعادة النّظر في الأمر؛ لأنّ الظروف الموضوعيّة تغيّرت جذريًا في العالم الغربي، وأعني بذلك أنّ المؤسّسة الدينية وكهنوتها لم يعد فاعلاً فعليًا في الواقع والممارسة. أي إنّ عقدة الغربي من السلطة الدينية قد بدأت تنجلي، وبدأ المجتمع يتحرّر من هذه العقدة التاريخية، وكأنّ الواقع التاريخي الجديد بدأ اليوم يستعيد عافيته، فصار يرى الأمر على نحو آخر خصوصًا وأنّ تجربة العلمانية الشاملة التي جرّبتها مجتمعات عديدة مثل المجتمع الفرنسي، أدّى إلى ظهور التّطرّف والإرهاب الفكري والسياسي. وإنّ الجمهورية التي تأسّست قواعدها مع الثورة الفرنسيّة لم تعد قادرةً على الاستجابة للواقع المعيش. وكذلك أنصار العلمانية الجزئيّة أدركوا أنّ التّديّن الفردي لا يزال قويًا وفاعلاً وحاضرًا في المجتمع، وأنّه لا يمُثّل أيّ خطر على ديمقراطية النّظام ولا على السلم الاجتماعي. ومن هنا ظهرت فكرة ضرورة مراجعة معنى العلمانية؛ لأنه لم يعد لها ضرورة بانتهاء فاعلية المؤسّسة الدينية في الواقع. وبانتهاء المؤسّسة الدينية تحرّر الدين، وصار مكوّنًا فعليًا وحقيقيًا من مكونات الحضور الإنساني في العالم ولا يمكن إنكاره. إنّ عصر ما بعد العلمانيّة صار ضروريًا، والتحرّر من عقدة الدين ومؤسّساته لم يعد لها موجب واقعي، وأنّ إعادة التفكير في المسألة الدينيّة والسياسيّة بات أمرًا حتميًا، وهو ما وقع فعلاً في ما صار يسمى عند الفلاسفة المعاصرين بعصر ما بعد العلمانية. إنّها عودة إلى فكرة التصالح بين الدين والفلسفة، التي سبق وأقامها هيغل وبيّنها لمّا أرسى فلسفته الدينيّة من جهة وفلسفة التاريخ من جهة أخرى. إنّ الدين كان وسيبقى فاعلاً في الحياة الإنسانية ولا يمكن إقصاؤه. وقد أثبتت تجارب الإقصاء فشلها وأكرهتها على استئناف العلاقة مع الدين من جديد باعتباره مقوّمًا مهمًّا من مقوّمات الإنسان الجديد أو الإنسان الآخر.

*** هل نستطيع أن نقول إنّنا بتنا عند أبواب هذه اللّحظة من تاريخ الإنسان التي تدعونا إلى تنظير جديد يتصالح فيه الفكر الفلسفي مع الإيمان الديني والبُعد الروحي والكائن الإنساني؟**

- علاقة الفلسفة بالدين علاقة تاريخيّة لم تنقطع قط، إيجابًا وسلبًا. ولم تؤثّر النّزعات المادية التي تنتشر تارة وتتقلص تارة أخرى في هذه العلاقة. ولمّا نطّلع على تاريخ الأنساق الفلسفية منذ اليونان إلى العصر الحاضر تتأكد لدينا الصلة الوثيقة بينهما والتي خدمت المجالين معًا الفلسفي والديني. ورغم قرابة الصلة هذه فإنّ الفكرة السائدة بين عموم الناس ترى أنّ القطيعة

بين المجالين هي الغالبة تاريخيًا والصراع بين الفلسفة والدين لا يمكن أن ينكره أحد. لا شكّ أنّ هذا الرأي له وجاهته، بل وله مؤيّداته ومع ذلك لا يوجد تناقض بين الموقفين، أي الموقف القائل بالصّلة الوثيقة بين الدين والفلسفة والموقف القائل بالقطيعة بينهما. ولبيان ذلك لا بدّ من توضيح بعض الأفكار المهمّة المتعلّقة بالمسألة. وبالعودة إلى تاريخ الفلسفة اليهودية والإسلامية والمسيحية والغربية الحديثة والمعاصرة يلاحظ أنّ الفلاسفة انشغلوا كثيراً بالمسألة الإلهيّة ضمن السؤال الأنطولوجي، وبالمسألة الدينيّة عمومًا ضمن السؤال الأكسيولوجي (نظرية القيم)، وقدّم الفلاسفة خدمات كبيرة في البرهنة على الوجود الإلهي وعلاقة هذا الوجود بالمسائل المعرفيّة الأخرى من جهة والسلوكية من جهة أخرى. ويَكفي أن نشير إلى أب الفلسفة الحديثة ديكارت الذي أقام الحداثة على أساسين اثنين هما: وجود الذات المفكرة (الكوجيتو)، والوجود الإلهي باعتباره ضامنًا للحقيقة. وسارت العقلانية بعده هذا المسار، حتى كانط الذي قارب المسألة بكيفيّة أخرى مغايرة من خلال نقده للميتافيزيقا والإقرار بعجز العقل النظري على مقاربة الوجود الإلهي إثباتًا ونفيًا؛ لأنّ العقل النّظري لا يمكن أن يبني المعرفة إلا على أساس التجربة، أي ما يتّصل بعالم الظواهر الفينومان، ويذكرنا هذا الموقف الكانطي بالموقف الخلدوني حين نقد الميتافيزيقا وبيّن تهافتها وعدم إمكانها. ونتيجة لهذا الموقف أدخل كانط المسألة الدينية والإيمانية إلى فضاء العقل العملي؛ حيث ضيّق من مجال الفلسفة (أي العقل النظري) ليضع مجالاً للإيمان. ورغم وجاهة الموقف الكانطي في تأسيسه للمعرفة العلمية من جهة وتأسيسه للإيمان من جهة أخرى، فإنّ الموقف الهيغلي كان يرى غير ذلك حين جعل الفلسفة تحكي تاريخ الرّوح في تجلياتها المتعدّدة، حتى عودتها إلى المطلق في فينومينولوجيا الروح، وتظهر الفلسفة هنا عبادة لله على نحو خاص. هذه العبادة التي سيخصّص لها هيغل في فلسفته الدينية عنايةً خاصةً يظهر فيها إيمانه المسيحي الخالص. صحيح إنّ الفلسفة بعد هيغل بدأت في التفتت والانقسام خاصّة مع كيركيغارد أب الفلسفة الوجودية الذي يجعل المسألة الدينيّة عصب الفلسفة الوجوديّة وجوهرها، التي تحكي رحلة الإنسان الوجودية والقلق الذي يصحبه في اتّجاه البحث على الخلاص الأبدي. وإذا أقصت الفلسفة الوضعيّة كلّ بحث في اللاّهوت والميتافيزيقا، وكلّ إيمان بقيمتهما فإنّ العقل الفلسفي المعاصر استبعد الموقف الوضعي واعترف بقصوره في معالجة المسألة الدينيّة خصوصًا والميتافيزيقا عمومًا. فالقول العلمي موضوعًا ومنهجًا لا يُمكن أن يحيط بأسئلة الإنسان الكبرى والحقيقية، ولهذا واجهت الفينومينولوجيا الفلسفة الوضعيّة، وبيّنت تهافتها، مؤكّدةً على قيمة الأسئلة الأصليّة في الفلسفة، أي الأسئلة العقلية الكبرى من قبيل الوجود الإلهي والأخلاقي وغيرهما. وكذلك الأمر مع الفلسفات التي

جسّمت فكر ما بعد الحداثة حاولت هي الأخرى التعامل مع المسألة الدينيّة نظريًا وعمليًا ومناقشة مدى فاعليتها في الحياة العامة أخلاقًا وسياسةً. وعندما ننظر في الكتابات الأخيرة سواء في المدرسة الألمانية أو الفرنسية أو الأيمركية وغيرها، نلاحظ وفرة البحوث والكتابات المتحدّثة عن العلاقة بين الفلسفة والدين، حتى عند الملحدين الذين يرون عدم إمكان إقصاء الدين من الفضاء العمومي وحياة الإنسان؛ لكونه مكوّنًا جوهريًّا من مكونات حياة البشر. بل تطوّرت الكتابات واتّسعت المناقشات؛ لتؤكّد على قيمة الحضور الديني وأهمّيته في بناء المجتمع المعاصر، بعدما أقصته بعض البلدان التي تبنّت العَلمانية الشاملة، التي لم تقص المؤسّسة الدينية فقط، وإنّما أقصت الدين نفسه. إنّ تطوّرًا حدث في الخطاب الديني الكنسي، وتطوّرًا حدث في الخطاب الفلسفي، دشّن لعصر ما بعد الحداثة وما بعد العقلانية وما بعد العَلمانية. هذا الخطاب الذي يدعو إلى استئناف الحوار بين الخطابين للتعاون من أجل بناء رؤيةٍ معاصرةٍ أكثر تكاملً؛ا لإعادة بناء حياة الإنسان الجديد. زد على ذلك أنّ العناية بالدين ٍوالتفكير ًفيه من طرف علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا، وتطوّر فلسفات الدين في مناطق عديدة في العالم دعّم هذا المسار الجديد، الذي يُظهر تطوّرًا نوعيًّا في فهم الظاهرة الدينيّة واكتشاف قيمتها، بعد أن تخلّص الغرب من الكبت الديني الذي كان يعيشه في العصر الحديث والقهر الديني الذي عرفه طيلة القرون الوسطى ومطلع الحداثة. يبدو أنّ عهدًا من الدين والروحانية الدينية قد بدأ فعلاً في الغر،ب فضلاً عن الأمم الشرقيّة مهد الديانات والتجارب الروحية الأكثر عمقًا وطرافةً.

إذا كان التّقارب بين الدين والفلسفة قد صار قويًا وظاهرًا وجليًا، فكيف نفسّر حركات نقد الدين أيضًا؟ هذا هو الوجه الآخر للمسألة الذي قلت عنه في البداية بأنّ هناك من يرى صراعًا وعدم اتّفاق بين الفلسفة والدين. لنفهم هذا الموقف نؤكّد على فكرة أساسيّة لفهم علاقة النّفور أو الصراع بين المجالين، رغم تأكيدي على وجود القرابة وتبادل الاعتراف بينهما. إنّ صراع الفلسفة لم يكن مع الدين ولكن مع الفكر الديني أو ما يمكن أن نسميه بالعقائد. ذلك أنّ الفلسفة لم تقصِ الإيمان والروح من قيمة الإنسان وحقيقته وحياته، ولكن أقصت العقائد والإيديولوجيات الدينيّة التي فرّقت بين المؤمنين وأدخلتهم في صراعات لم تعرف نهايتها بعد. وذلك لأنّ العقائد تتعارض غالبًا مع معقوليّة التفكير وعقلانيّته. إنّ العقائد إيديولوجياتٌ أي أنظمة فكرية مغلقة تدّعي ملكيّة الحقيقة، وتقصي غيرها وتتّهمه بالضلال والكفر، فيكفّر المؤمنون بعضهم بعضًا ويتقاتلون. فنقد الفلسفات للكنيسة مثلاً لم يكن نقدًا للإيمان الديني وقيمه، ولكن كان نقدًا للعقائد مثل التثليث وما يترتّب عنه من

عقائد أخرى، أو القهر الكنسي للحريات وغيرها. بل ترى الفلسفة أنّ الدين في جوهره علم وعمل، وأنّ العقائد ليست الدين وإنّما هي فهم لا عقلانيّ للدين. والدليل على ذلك أنّ الفرق الدينية المتصارعة تنسب لنفسها الإيمان ولكنّها تفترق عقديًا حسب رؤية كلّ كنيسة مثلا كاثوليكية أو بروتستنتية أو أرثوذكسية أو غيرها. والأمر نفسه مع المسلمين أيضًا، فإنّ الصّراع بين الفلسفة والدين لم يكن قط صراع علم وإيمان، وإنّما كان صراع عقائد فرّقت المسلمين وجعلتهم شيعًا وكلّ حزب بما لديهم فرحون. لهذا السبب أرى أنّ العصر اليوم مناسبٌ لتقوية الفكر الديني الجديد والفلسفات الدينيّة الجديدة. والعصر مناسب أيضًا لتقوية الفكر الفلسفي لمزيد من التعاون بينهما من أجل بناء فكر إنساني متكامل يعترف بالتنوّع في أبعاد الإنسان. فليس الإنسان كائن الاستهلاك والعمل المادي الخالص. إنّ الإنسان كائنٌ متعدّد الأبعاد، ولا يختلف اثنان اليوم في قيمة البعد الديني والروحي، بل إنّ برغسون الفيلسوف الفرنسي يرى أنّ الحضارة اليوم لا يمكن إنقاذها إلا بتنمية الروح، ولا يكون ذلك إلا بالإحسان الذي هو جوهر التّصوّف. وأرى أنّ الإسلام قادرٌ على أن يساهم في بناء العصر الجديد إن نجح المسلمون في تجاوز صراعاتهم العقدية الإقصائية، وينخرطون في بناء علوم للإسلام جديدة تعيد النظر في القرآن الكريم الذي لا تنقضي عجائبه؛ ليجد العقل أعماق عقلانيته من جهة، وأعماق روحانيّته من جهةٍ أخرى.

مشكلة الميتافيزيقا الكانطية هي في تقليص دائرة نشاط العقل

حوار مع البروفسور حسين غفاري

يدخل هذا الحوار مع الباحث الإيراني البروفسور حسين غفاري في فضاء نقد الأطروحة الكانطية في الحقل الأبستمولوجي، وما من شك في أن هذا الحوار الذي يختزن جملة من القضايا المثيرة في فكر كانط سوف يسهم في تفعيل النقاش الفكري حول شخصية مؤسِّسة في الفلسفة الحديثة. حيث لا تزال أطروحاتها المفارقة تشغل الأوساط العلمية والثقافية على نحو لم يسبق له نظير.

فيما يلي النص الكامل للحوار كما صدر في العدد ٤١ من المجلة المشار إليها.

المحرر

*** ما تقييمكم لأصل نقد كانط، لا سيما في النقد الأول الذي يعمد فيه إلى إلغاء العقل الميتافيزيقي، ليفتح الطريق، كما كان يقول، أمام الإيمان؟**

- هذا سؤال مهمّ جدًّا، لا سيما وأن هناك جماعات في مجتمعنا كانت ولا تزال تتبنى العقائد والأهداف التي تشبه تلك العقائد والأهداف التي تبناها إيمانويل كانط في مقدمة النقد الأول، قال كما ذكرتم، إنه يعتزم في هذا الكتاب تضييق دائرة العقل ليفتح الطريق أمام الإيمان، وهذا يعني أن كانط يقرّ بذلك صراحة. وقد كان النمط الأخلاقي والثقافي لـ كانط ينسجم وهذه الغاية. فقد كان من الناحية الشخصية فرداً ملتزمًا، إذ كانت أمُّه بيوريتانية[1]

---

[1]ـ تعريب: حسن علي مطر.

- البيوريتاني (puritan) أو التطهري: عضو في جماعة بروتستانتية في إنجلترا ونيو إنجلاند في القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. طالبت بتبسيط طقوس العبادة وبالتمسّك الشديد بأهداب الفضيلة.

ملتزمة، وقد كانت منذ نعومة أظفارها مهتمّة جدًّا بفكرة الإخلاص، وقد ترك هذا الإخلاص تأثيره في ابنها أيضًا. إلى هذا يذكر كانط) في مؤلفاته أنه قد تأثر بـ جان جاك روسو[1]، ولا يخفى أن روسو كان حامل لواء الحركة الرومنطيقية[2] قِبال التنوير، فقد كان يروم الدفاع عن مسمى الإيمان والأخلاق وعن الوجود الفطري والطبيعي للإنسان في مواجهة النزعة العقلانية التي خلفت الكثير من المشكلات في الثقافة الغربية. وبطبيعة الحال فإنّ هاجس روسو لم يأت من النزعة المعنوية القائمة على الوحي، بل إنّ التيار الرومنطيقي بشكل عام يهتم بالعواطف الإنسانية وبنمط من النزعة المعنوية القائمة عليها. لقد تأثر إيمانويل كانط بـ روسو من هذه الناحية إلى حدّ كبير، ومن هنا نجده يكثر من الإشارة إليه.

وفي التيار الثقافي العام بعد العصور الوسطى، أي منذ القرن الرابع عشر للميلاد، تعرّضت مسألة الإيمان ومسألة المعنويات إلى الكثير من التحديات. لقد كان جانب من هذه المتغيّرات الثقافية علميًّا، كما كانت بعض جوانبها الأخرى فلسفية، وبعض جوانبها الأخرى كانت، في الأساس، اجتماعية، بمعنى أنها ترتبط بالأداء المباشر للكنيسة والضغوط التي كانت تمارسها بحق مجتمعها. لقد كان لكل فعل ردّ فعل، فقد مارس هؤلاء ضغوطًا على مجتمعاتهم لسنوات متمادية، حتى بدأت هذه المجتمعات تتخذ بالتدريج ردود فعل سلبية تجاه هذه الضغوط. رد الفعل السلبي اتخذ أحيانًا شكل الثورة، وأحيانًا برز على شكل تيارات معارضة، وأما عند العلماء فإنها اتخذت على شكل بناء التحوّل الفكري. لقد كان هذا التيار متناغمًا ومنسجمًا مع تلك الأحداث العلمية. وفي الحقيقة فإن بعض مشكلات الكنيسة من قبيل تفسير العهدين، بحيث يجعلهما مخالفيْن للعلم والعقل كان منشأ لهذه المسائل. بطبيعة الحال فقد كانت جذور هذه المسألة كامنة في النصوص المقدّسة نفسِها، إذ تحتوي على مثل هذا التضاد. وقد أدى هذا الأمر إلى توسّع الشرح شيئًا فشيئًا، حتى إنّ دائرة التشكيك في الدين وإيراد الإشكالات عليه قد أصبحت تتخذ كل يوم شكلاً جديدًا.

المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

[1] - جان جاك روسو (1712 - 1778 م): كاتب فرنسي. كان لآرائه السياسية أثر كبير في تطوّر الديمقراطية الحديثة. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

[2] - الرومنطيقية أو الرومانسية: مذهب يهتم بالنفس الإنسانية وما تزخر به من العواطف والمشاعر والأخيلة؛ ومن هنا يتصف هذا المذهب بالسهولة في التعبير والتفكير وإطلاق النفس على سجيتها والاستجابة لأهوائها، وهو مذهب متحرر من قيود العقل والواقعية. المعرّب، نقلاً عن ويكيبيديا.

لو أنكم قرأتم مقدمة كانط النقدَ الأول (نقد العقل الخالص)، وجدتم بوضوح أن استياءه يكمن في أننا نسمع كل يوم معزوفة جديدة ضد الدين، ويظهر كل يوم شخص لِيُشْكل على الدين من هنا وهناك. فتارة يتمّ توجيه الإشكال إلى الدين من طريق العلم، وتارة من طريق الفلسفة، وتارة أخرى من طريق الأخلاق. لقد رأى كانط أن هذا الرداء الدارس لم يعد ينفع معه الترقيع. فإنك ما إن تخيطه من موضع حتى يظهر عليه خرم في موضع آخر. ومن هنا فقد رأى ضرورة قطع جذور هذا الارتباط من الأساس، أي على ما سبق أن ذكرت فإنّ كانط كان يبحث عن مدرسة تفكيكية في الفضاء الثقافي للغرب.

لقد وجد كانط أننا إذا وضعنا الدين والعقل في كفة واحدة، ونظرنا إليهما نظرة واحدة، فإن الذي سيتضرّر على الدوام هو الدين. إن جسد الدين يتعرّض دائماً إلى سهام تنطلق نحوه من قوس العقل. ومن هذه الناحية ذهب كانط إلى القول بالتفكيك، بمعنى أن هذين المفهومين لا يمكن لهما أن يجتمعا. وبطبيعة الحال فقد سعى إلى إثارة هذه الأمور من خلال بيان عقلي يحافظ فيه على العلم ليقوم بوظيفته العرفية المتمثلة بالبيان المرسوم للعالم، ولا يكون له في الوقت نفسه صلة بالإيمان. ولهذه الغاية كان يجب إخراج تلك الأجزاء من الفلسفة التي تربطها بدائرة الإيمان من سلطة الفلسفة، بحيث لا يبقى في إمكان العقل والفلسفة التدخل في العالم الروحاني والمعنوي، وأن يقتصر نشاطهما على العالم المادي. إن العلوم التجريبية الناظرة إلى عالم المادة تقوم بمهامها، وعلى الفلسفة أن تجد تسويغاً عقلانيًّا لما تقوم به العلوم التجريبية، بمعنى القول إن نشاط العلم منسجم مع مجمل نظام العالم، وإن الفلسفة تدعم نشاط العلم بشكل ما. وعليه، تكون الفلسفة من الأمور المسموحة، بمعنى أنه يمكن أن تكون لدينا فلسفة. لكنّ هذا العقل إذا أراد أن يتدخل خارج هذه الدائرة، وأراد الدخول ضمن دائرة العالم المعقول، فإن هذا الأمر لن يكون ممكنًا. وباختصار لا يمكن للعقل، بحسب التعبير القرآني، أن يتدخل في عالم الغيب. وإنما تلك الدائرة من مختصات حقل الإيمان. ولا يمكن للفلسفة أن يكون لها تدخّل في هذه الدائرة. إذن يجب على ما وراء المشهودات والمحسوسات أن تخرج في الأساس من حقل النشاط الفلسفي.

ولكننا إذا أطلقنا هذا الكلام شعارًا أو ضمن إعلان، فلن نجد أذنًا صاغية من أحد. فليس هناك من يتقبل هذا الكلام، ومن هنا فقد تصدّى كانط ليقوم بهذا الأمر من خلال مشروع تقني هو غاية في التعقيد. وكان يجب على مشروعه التقني والعقلي أن يقوم بأمرين: أنْ

يحول المشروع دون تدخل العقل والفلسفة في دائرة الإيمان، لكنْ من دون أنْ يضرّ بالعلوم أيضاً. بمعنى أنه في الواقع لا يمسّ هذا الابن الأثير والمدلل للعالم. إن العلم محترم ويجب أن يكون في موضعه. وهذا هو مكمن التعقيد في الأمر الذي قام به كانط. إن الموقف السلبي الذي يُتَّخذ من العقل بأنْ يُحظر عليه التدخل في الإيمان، قد يصدر حتى عن رجل الدين، ولكنه لن يجد آذانًا صاغية. أو أن يعمل بعضُهم على تشويه العقل، بحيث يؤدي ذلك إلى الإشكال حتى في المسائل العلمية أحيانًا، وهذا بدوره ليس صحيحاً. والمثال البارز على هذه المسائل نجده في ديفد هيوم[1]. فقد ذكر هيوم بعض المباني التي كان من شأنها أن تحول دون وصول العقل إلى تحقيق إنجاز أو معطى في حقل العالم المعنوي والروحي، بيد أن تلك المباني كما قد خلقت مشكلات للعقل، فإنّها قد خلقت بعض المشكلات للعلم أيضًا. لكن، لم يكن لهذا الشيء أن يجد لنفسه موضعًا عند كانط أو أيّ شخص آخر يريد أن يمارس نشاطًا نظريًّا في العالم. وعليه فإنّا قبل أن ندخل أصلاً في محتوى البحث، نقول إن هذا هو الذي كان يعتزمه (كانط)، وكان وفيًّا ومخلصًا له، بدليل أنه بعد أن قام بهذا العمل التخريبي في النقد الأول (نقد العقل الخالص)، كان ينوي الإصلاح في النقد الثاني (نقد العقل العملي)، ليقوم بعد ذلك بمزيد من الإصلاح في النقد الثالث (نقد مَلَكة الحكم)، بمعنى أنه قد قام بالتعويض عن ذلك، وهذا التعويض لا يعني أنه قد ندم عن النقد الأول، وإنما ليقول: رغم أن النقد الأول كبّل يد العقل من الوصول إلى الإيمان، ولكننا في الوقت نفسه قد نجد للإيمان طرقًا أخرى. في النقد الثاني أراد أن يقوم بهذا الأمر بوساطة الأخلاق، وفي النقد الثالث أراد أن يؤسس المبنى للنقد الثاني من خلال معرفة الجمال. بمعنى أنه أراد أن يمنح روسو وجهة عقلانية من خلال العودة إلى الحسّ الإنساني.

*** هل كان إيمانويل كانط مُوفَّقًا في مشروعه؟ وبعبارة أخرى: هل وصل إلى أهدافه من خلال القول بهذا التفكيك؟ إذا كان جوابك بالنفي، فلِمَ لَمْ يُؤدِّ هذا الاتجاه إلى النتائج المطلوبة من التفكيك بين العقل والدين؟**

- للإجابة عن هذا السؤال يتعيّن علينا أن نرى هل تحقق ما كان يريد كانط تحقيقه؟ وبعبارة أخرى: هل ما تحقق على أرض الواقع هو الحفاظ على حياض الإيمان وإنقاذ

[١] - ديفد هيوم (١٧١١- ١٧٧٦ م): فيلسوف إسكتلندي. قال إن الاختيار مصدر المعرفة كلها. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

الإيمان، أو أنه أطلق بذلك رصاصة الرحمة على رأس الإيمان؟ إن ما يثبته التاريخ بعد مضيّ قرنين من الزمن هو أن كانط لم يكن موفقاً من الناحية العملية، بل كانت حصيلة مشروعه القضاء على كل دعامة عقلية كان في إمكانها أن تجد لنفسها مكاناً للإيمان في الثقافة الغربية حتى تلك اللحظة، وانعقد إجماع الفريقين على القول بعدم وجود حاضنة عقلانية للإيمان. هذا ما تحقق على أرض الواقع بعد كانط. وهذا النقد الأول (نقد العقل الخالص) هو الذي ضمن الشهرة لـ كانط بالفعل، إذ لم تأتِ شهرته من النقد الثاني أو النقد الثالث أبداً. صحيح ما يقال من أنّ النقد الثاني والنقد الثالث مهمّان، بل هما أهمُّ من النقد الأول، ولكن قولنا أنهما مهمان من الناحية النظرية، لا يعني أنّ أهميتهما قد انعكست على أرض الواقع. أجل، إنّ النقدين الأخيرين كانا مهمّين على مستوى القصد الذي قصده كانط، لكنّ الأهمية التي تحققت على أرض الواقع إنما كانت من نصيب النقد الأول. فما السبب في ذلك؟ لا بد هنا من أن نقدم مقدمة، وهي مقدمة لها جذور في التراث العلمي لمجتمعنا.

إن الإنسان كائن عاقل وذو شعور، وهذا هو الذي يميّزه من سائر الحيوانات الأخرى. وإن لهذا العقل والشعور مراتب، وإحدى مراتبه الحسّ، والمرتبة الأخرى هي العقل. وليس في البين غير هذين المرتبتين للوعي والإدراك. فلا يمكن لأحد أن يفصل الإنسان عن حيثيته المعرفية والإدراكية لأي ذريعة من الذرائع. فحتى لو أزمعت أن تشتري جزءاً من وجود الإنسان بجميع ما في الأرض والسماء من النعم والخيرات على أن لا يكون للإنسان عقل، فلن يكون ذلك ممكناً، فهذا الأمر من ذاتيات الإنسان التي لا يمكن سلبها عنه مع بقائه على إنسانيته، نعم يمكن لنا إزالتها بإزالة الإنسان نفسه، ولكن هذا بحث آخر؛ إذ يدور بحثنا حول تجريد الإنسان من الحسّ والإدراك مع بقائه إنساناً؛ فهل يمكن لله مثلاً أن يكلف الإنسان بالمحال، وهل يمكنه أن يكافئه نقداً بجميع خيرات العالم على ألّا يرى ما يراه، أو ألا يسمع ما سمعه، أو أن ينكر ما توصل إليه بعقله؟ إن هذا الأمر من المحالات العقلية.

وهذه من قبيل الشبهات التي تثار حول قدرة الله سبحانه وتعالى. فعلى سبيل المثال: هل يمكن لله أن يضع الكرة الأرضية داخل بيضة دون أن تصغر الأرض أو تكبر البيضة؟ وما شابَه ذلك من الشبهات. إن هذه الأمور من المحالات الذاتية، بمعنى أنها ليست من الأمور التي من شأنها أن تحدّ قدرة الله؛ لأن قدرة الله إنما تتعلق بالأمور الممكنة من دون الأمور المستحيلة في ذاتها، من قبيل الجمع بين النقيضين. والذي أريد قوله هنا هو أن هذه

الأبحاث المعرفية من هذا القبيل. فلا فرق بين بيان المحال الذاتي على شكل تلك الشبهات أو أن يحدث الإنسان في ذاته تغييراً، وأن يكون على خلاف ما هو عليه! بمعنى ألّا يكون ما هو كائن عليه! فهذا من الأمور المستحيلة. فلو أراد الله ذلك، لكان قد خلق خلقاً آخر. فلا يمكن للإنسان أن يكون كائناً مدركاً، والإدراك عبارة عن الحسّ والعقل، وفي الوقت نفسه يكون كائناً مسلوب الإدراك، بأن يقال له: دع عنك الحس أو العقل أو كليهما. بمعنى أن هذا الأمر لن يؤدي إلى نتيجة في أي مرحلة من مراحل التاريخ. فلا يمكن لك القول إننا في الوقت الذي نذعن للإنسان بامتلاكه المعرفة العقلية، نقنع الإنسان بتجميد عقله من خلال حركة فلسفية شبيهة بما يفعله الحواة ، فلا يسأل بوساطته، ولا يجيب بوساطته، وإن عليه التعامل مع عقله وكأنه لم يكن شيئاً مذكوراً. بمعنى أنكم تعرّفون العقل بشكل يثبت له إمكان السؤال مع العجز عن الجواب، في حين أن العقل ليس كذلك. إذ من المحال أن يمكن للعقل أن يسأل عن شيء، وفي الوقت نفسه يعجز عن الإجابة عنه. فكل شيء يمكن السؤال عنه، هناك إجابة عنه بنحو من الأنحاء، ولا يمكن أن نسلب هذا الشأن عنه. فالقول إن العقل طبقاً للتعريف الذي قدمناه له لم يعد نافعاً ولا يجدي في الإجابة عن التساؤلات الإيمانية، وعليه يجب على الإنسان ألا يوظف هذا العقل في مثل هذه الأمور! هذا القولُ يعني، بحسب الحقيقة والواقع، حرمان الإنسان من إحدى قواه الفطرية والطبيعية، والتي هي من أهم الأشياء التي أنعم الله بها عليه. إنّ إبعاد الإيمان عن دائرة السؤال والدفاع العقلي لا يُعدّ مساندة للإيمان وصيانة له من أن يكون غرضاً لسهام العقل. فإن هذا الفصل وإعلان الطلاق بين العقل والإيمان هو في حدّ ذاته أمضى سهم يمكن توجيهه إلى صدر الإيمان. فالسهم الأمضى يكمن في أن تقول للإنسان الذي يرى نفسه كائناً عاقلاً: لا تسأل سؤالاً عقلياً، ولا تبحث ولا تدقق؛ لأن ماهية الإنسان إنما تكمن في هذه الحقيقة. ومن ثمّ فإن الإيمان سيفقد رصيده نتيجة لذلك. فلا يمكن لنا أن نقصد شيئاً دون تحقق الطمأنينة العقلية، أيًّا كان ذلك الشيء، أيْ حتى وإنْ كان ذلك الأمر من أقدس المقدّسات؛ فأنا حيث أكون كائناً عقلانياً، يتعيّن عليّ أن أقنع عقلي. ولا يمكن حل المشكلة بوضع القيود على العقل وتكبيله. وفي الحقيقة فإن ما قام به كانط لا يعدو أن يكون تكبيلاً للعقل. ولا يمكن للعقل أن يستقرّ أو يستكين إذا قمت بتكبيله. ومن ثمّ سيكون الإيمان كياناً مستضعفاً وطفلاً يتيماً لا حول له ولا قوّة. ومن العجيب أن يلجأ فيلسوف إلى مثل هذا الحل.

إن الدوافع الدينية قد تدفع الإنسان إلى ارتكاب الغرائب، بمعنى أنه على الرغم من كون

دوافع كانط دينية في الحقيقة والواقع، لكنّ جهوده أفضت إلى نتائج غير دينية. فقد أقرّ بأن ما قام به إنما هو في حقيقته دفاع عن الدين. ولكن ليس الدين بالمعنى الوحياني، وإنما بمعنى الإيمان بالغيب والملكوت والارتباط بالله، ولكن ما الذي حققه في هذا الشأن؟ إن ما قام به هو تجريد الإنسان من عقله. فهو يقول: لنعمل على تحفيز الإنسان من خلال إثارة أحاسيسه وعواطفه، وأن يعيش حياته بمجرّد الدوافع العاطفية أو الإيمانية أو الأخلاقية البحتة وما إلى ذلك من الأمور. ولكن لا يمكن التعامل مع الإنسان بهذه الطريقة؛ لأن ذات الإنسان أنه كائن عاقل، والحل المقترح يفترض تجريد الإنسان من عقله! وعليه فإن ما قام به كانط كان خطأً من الأساس. ولسنا الآن بصدد الحديث عن صواب أدلته أو عدم صوابها في هذا الشأن. فالذي نريد قوله هو أن هذا المشروع منذ بدايته لم يكن عقلانياً، والنتائج المترتبة على كانط واضحة منذ البداية. إن نتيجة تجريد الإيمان من العقل لا تعني إنماء العقل أو إنعاشه، بل إن نتيجة ذلك هي إضعاف العقل. لماذا؟ لأننا كائنات عاقلة قبل كل شيء، وهذا يعني أننا لا نقوم بشيء إلا وله ما يسوّغه من الناحية العقلية، فإذا لم يكن ما نقوم به مسوّغاً من الناحية العقلية، فقد نقبله لأسباب عاطفية، ونعمل لذلك على غض الطرف عن بعض الأمور، ولكن هذا لا يعني أننا قد اقتنعنا بذلك حقيقة، لأن هذا يعني أننا اقتنعنا بشيء يفتقر إلى الدعامة العقلانية.

*** ألا يمكن القول إن منشأ هذا المشروع الذي أطلقه كانط يعود إلى العُرف الديني السائد في الغرب؟ بمعنى أن النسبة التي أقامها المتألهون المسيحيون بين العقل والدين، أو النسبة المطروحة بين هذين المفهومين في ذات المسيحية هي التي دفعت كانط إلى مواصلة هذا الطريق؟**

- بلى، هذه هي الحقيقة. فهذه هي الآفة التي كانت تعانيها المسيحية، وقد انتقلت منها إلى كانط. وبطبيعة الحال فإن المسيحية التي نعنيها هنا هي المسيحية الموجودة في التاريخ، وليست المسيحية الحقيقية التي نجهلها، حيث لا نعلم حقيقة الكلمات التي قالها السيد المسيح عيسى بن مريم (عليه السلام). فحتى إذا لم يكن القرآن بين أيدينا، ولم يبلغنا عنه شيء في تحريف الكتاب المقدس، فإن كل إنسان في وسعه من خلال النظرة البَدْويّة أن يدرك أن هذا الكتاب الذي يسمونه مقدساً قد تعرّض للتحريف، بل قد تعرّض إلى أسوأ أنواع التشوية والتحريف، بمعنى أنه قد اشتمل لاحقاً على أكثر الأمور والمفاهيم غرابة ولا

منطقية بشأن الله والإيمان، سواء في ذلك العهد القديم أو العهد الجديد. وفي الوقت نفسه لا ننكر وجود بعض المضامين السامية في هذين العهدين. ولا ندعي عدم وجود أيّ صلة بين هذين الكتابين وبين أنبياء الله. فكلا العهدين يحتوي على كلا الأمرين. فهما يشتملان على بعض المسائل التي لم يكن لها من وجود في عصر السيد المسيح أبداً. من قبيل: المعصية الأولى على سبيل المثال ومفاهيم أخرى مثل التجسّد وما إلى ذلك، حيث لا نرى لهذه الأمور أي أثر في أي واحد من الأناجيل الأولى. إن هذه من المفاهيم التي تفتح أمامها جميع الخطوط الحمر الموجودة في العقل. ومن هنا يمكن القول: إن المفكرين المسيحيين كانوا في غاية النبل من هذه الناحية. وإن الملحدين في الغرب كانوا على درجة عالية من النبل، بمعنى أنني أرى رجالاً من أمثال: ديفد هيوم الذي لم يكن على ما يبدو ملحداً على مستوى الاعتقاد الشخصي، وإنما هو ملحد على مستوى البيان، أو برتراند راسل[1] وأضرابه، كانوا جميعاً من النبلاء. إذ إنّهم على الرغم من كل ما صدر عنهم كانوا يدعون إلى الحفاظ على قداسة الدين. فقد حافظ هؤلاء الفلاسفة على ضبط النفس إلى أقصى الحدود، وإلا فليس بالإمكان الصبر على مثل هذه الأمور. فلو نظرنا إلى هذه المفاهيم من زاوية الفرد المسيحي المؤمن، فإن هذه الأمور ستكون بمنزلة الشوكة المعترضة في الحلق. فما الذي يمكن للمرء أن يفعله حيال ذلك؟ بمعنى آخر ما الطريق الذي يمكن له أن يمنحه الطمأنينة؟ ليس له من طريق سوى القول بالتفكيك، بمعنى أنه يجب عليه القول بالفصل بين العقل والإيمان. كان الآباء الأوائل للكنيسة في العصور الوسطى يقولون: «نحن لا نفهم، ولذلك نؤمن»! بمعنى أنهم جعلوا من الجهل شرطاً في تحقق الإيمان. وكانوا يقولون: «إن الفرد الناجح هو الذي يعطل دور العقل». علينا القول منذ البداية: إذا كنا لا نفهم، فسيكون في إمكاننا أن نؤمن. إن هذا الكلام قد يكون مقبولاً بالنسبة إلى النزر القليل من أتباع دين يجدون في أنفسهم إمكانية التضحية بأنفسهم، إذ في إمكانهم إلغاء عقولهم، ولكنه لا يصحّ بالنسبة إلى عامة الناس والعلماء والحكماء. إذن ما الذي يتعين على هؤلاء أن يفعلوه؟ إن هذا يعني أن مشروع إنقاذ المسيحية سيفضي لا محالة إلى مشروع كانط. إن هذا التضاد بين العقل والدين يعدّ أمراً طبيعياً فيما يخصّ العلاقة بين العقل والدين. إن هذه من الآفات التي خلقت صناعيّاً في المسيحية، حيث تشتمل عليها عقائدهم النظرية والتشريعية أيضاً. فإن أموراً من

[1] - اللورد برتراند راسل (1872 1970 م): رياضي وفيلسوف إنجليزي. من آثاره (تحليل المادة). المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

قبيل: حظر الزواج على الرهبان، هي من الأمور المخالفة للعقل الصريح. ولكي يؤدي كانط دَينه إلى الإيمان الذي كان يتم عرضه في مجتمعه ضمن إطار المسيحية، قال إن الفلسفة في الأساس لا يمكنها أن تدخل في دائرة الغيب وحقائق الأشياء، وإنه لا يوجد ربط لأي واحد من هذين الأمرين بالآخر. وعلى هذا الأساس إذا كنتم تريدون الإيمان، فارجعوا إلى قلوبكم وفطرتكم وإلى الأخلاق وما إلى ذلك من الأمور، لا أن تسعوا إلى إثبات الدين بالعقل، أو أن تنكروا الدين من خلال اللجوء إلى العقل. وبذلك حاول كانط أن ينقذ الدين من بين مخالب التشكيك.

وربما كان هذا المشروع مشروعاً مناسباً للمسيحية، إذ من شأنه أن ينقذهم من ضغوط الهجمات، ولكنه لا يناسب البشرية والإنسان الفطري، لأنّه لا يمكن الجواب عن مسألة من خلال محو صورة المسألة. فالعقل ليس أمراً اعتبارياً، وإنما هو قوّة أودعها الله فينا وهي قوّة تميل إلى التساؤل على نطاق واسع. فالعقل يتلخص في أن يسأل ويستفهم، وعليه لا يمكن أن نقول للعقل: «عليك ألّا تفهم». وحيث إنّ أصل هذا الطرح يخالف الفطرة الإنسانية المتوثبة إلى العلم، فإنه لن يعجز عن إنقاذ الإيمان فحسب، بل سيسهم في إضعافه وعزله، وذلك لأنه يحرم الإيمان من دعامة العقل.

وهذا الطرح هو على النقيض من الطرح الذي نجده في الإسلام، إذ لم أجد في أي واحد من الكتب المقدسة ذلك الحجم الكبير من التأكيد على التعقل والتدبّر الذي نجده في القرآن الكريم، فما المراد من التأكيد على هذا الأمر؟ إن هذا يعني أن القرآن يريد أن يوصل إلينا رسالة مفادها أنّنا ذاتُ التّعقّل وعينُ التفكير، وأنّ الله قد تعلقت إرادته بأن يكون الإنسان كائناً عقلانيّاً. يؤكد الله إثبات وجوده وأحقية أنبيائه بالقول: «أفلا يتفكرون»، و«أفلا يتدبّرون»، و«أفلا يعقلون»، وهذا يدل على أن موقف الإسلام من العقل يختلف اختلافاً كبيراً عن موقف المسيحية منه. وحيث قلنا إنّ هناك تشابهاً، فهو موجود في التفكير الأشعري والأخباري، وهذا أمرٌ نترك الخوض فيه إلى فرصة أخرى. ونكتفي بالقول هنا إنّ هذا التوجه يؤسف له من وجهة النظر الإسلامية. إنه لمن دواعي الأسى أن يظهر شخص من بين ثقافة «أفلا يعقلون» و«أفلا يتدبرون» ليقول إنّ حساب التفكر والتدبّر والتعقل منفصل عن حساب الإيمان، وإن علينا التنكر للعقل فيما يتعلق بالإيمان. وحتى لو افترضنا صواب هذا الطرح، وعدم وجود المخالف، فإن الشكل الأقوى والعقلاني لهذا الطرح هو

الذي صدع به كانط، وها نحن الآن نشهد النتيجة التي ترتبت على طرح كانط.

لقد أبهر كانط عقلاء العالم أو عقلاء العالم الغربي في الحد الأدنى بفهمه وإجابته في إطار منظومته العقلانية. وقد أذعنوا بأجمعهم تقريباً وأقرّوا بأن كانط كان موفقاً في هذا الجزء من القضية.

*** بيد أن كانط بطبيعة الحال لم يسلم من سهام النقد الكثيرة، وحتى الذين يوافقونه الرأي لم يوافقوا على الكثير من أدلته.**

- وهذا هو المثير للاهتمام في المسألة. فإذا نظرنا إلى أعمال الذين شرحوا أفكار كانط، ربما وجدنا ما يقل عن العشرة بالمئة منهم يذهبون إلى القول إنه قد حقق نجاحاً في تفاصيل طرحه ومشروعه، لكنّ ثمانين بالمئة منهم يقولون إن الميتافيزيقا قد تم تحديدها ويقبلون هذا الكلام منه.

فكيف يحصل ذلك في فلسفة شديدة التماسك مثل فلسفة كانط؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن أن تكون مقدمات هذه الفلسفة كاذبة، ومع ذلك تكون النتائج المترتبة عليها صادقة؟! هذا هو الذي يقوله فريدريك نيتشه[1]. ومن المهم جدّاً أن نفهم المعنى المراد لـ نيتشه حين قال: "إن الله قد مات". إن مراده من ذلك هو أن الله قد مات في الغرب. ليس المراد من هذا الكلام أن الناس لم يعودوا يؤمنون بالله، فالناس لا يمكنهم ألاّ يؤمنوا بالله، إلا إذا تنكروا لفطرتهم الإنسانية التي فطرهم الله عليها. إنما أراد نيتشه، من خلال هذه العبارة، القول إنهم قد أشاعوا ثقافة تعيش على تجاهل الإنسان عالم الملكوت، وتركيز اهتمامه على الدنيا والجانب المظلم والقاتم من وجوده، ثم عمدوا بعد ذلك إلى توسيع هذه الثقافة تقنيّاً، وشغلوا الإنسان بنفسه إلى الحد الذي لم يعد معه يتذكر عالم المعاني، ولم يبق لديه ما يشحذ ذاكرته لاستذكار هذا العالم. والمؤسف له أن هناك في مجتمعنا من فهم نيتشه بشكل مغاير للألم الذي كان يعانيه.

---

[1] - فريدريك نيتشه (1844 1900 م): فيلسوف ألماني. بشرّ بالإنسان الأعلى أو السوبرمان. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

وكانت نتيجة ذلك أن ضعف الانتماء إلى الله والمعنويات بالشكل المعقول في الثقافة الغربية، ثم اقترن هذا الاتجاه السلبي بدعم منطقي وعقلاني لفلسفة كانط المناهض للعقلانية. وهنا يمكن لنا أن نتصور موقفين أحدهما من مسيحي مخلص لمسيحيته، والآخر من ملحد ينكر المسيحية. فالمسيحي المؤمن يقول إنّ هذا الكلام الذي نطق به كانط جيد جدّاً، لأنه يعمل على إنقاذ الإيمان. والملحد بدوره يقول إنّ هذا الكلام جيد جداً، لأنه يخلصنا من شرور الإيمان، بمعنى أن الذي يمتلك مسكة من العقل عليه ألّا يبحث عن الإيمان. وبذلك حصل إجماع مركّب على صحة كلام كانط. وهو الإجماع الذي سيؤدي بالتالي إلى نفي ما بعد الطبيعة.

وعلى الرغم من تشكيك جميع المفسرين في المقدمات التي انطلق منها كانط، اتفقوا على صحة النتائج التي توصّل إليها. وهذا الأمر في غاية الغرابة! فكيف يمكن لفلسفة عقلانية منضبطة تدور عجلتها على إيقاع ثابت مثل محرّك الساعة أن تعاني من العطل من ناحية مقدماتها، ومع ذلك تحظى نتائجها بالقبول؟! يعود السبب في ذلك إلى الاستعداد الذاتي لدى الغرب للانفصال عن الدين والكنيسة، وذلك لسوء أداء الكنيسة سواء على المستوى النظري أو العملي إذ أدى ذلك إلى النزعة القائلة بـ «موت الإله» في المجتمع الغربي.

هناك العديد من العقبات في فلسفة كانط. فمن بين مقدماته على سبيل المثال البحث عن الحسيات، وهي من أهم المقدمات التأسيسية في النقد الأول، ويمكن القول في الحقيقة إنه لا يمكن الحصول حتى على العشرة بالمئة من أنصار فلسفة كانط من يوافقه على نظريته بشأن الزمان والمكان. فإنهم يذكرون الكثير من التسويغات والتوضيحات لإثبات مقبولية كلمة من الكلمات على سبيل المثال. فحين يقول كانط: إن للمكان جنبة مثالية، ولا وجود له في عالم الواقع، يتمّ اللجوء إلى الكثير من الحيل لإضفاء المعقولية على مثل هذا الكلام، ليقال في نهاية المطاف: كلا، إن كانط لا يريد القول إن المكان لا وجود له. أيْ إنّ الجميع يسعى إلى التنصل من هذا الأمر، ومع ذلك فإنّهم لا يعترفون بذلك.

وفي المثالية الاستعلائية في مبحث المقولات والخطط، هناك الكثير من التحديات والعقبات الجادة، بحيث إنك إذا وضعت يدك على أيّ منها ستؤدي بك إلى طريق مسدود.

وفيما يتعلق بمسألة القضية التركيبية المتقدمة، يذهب أكثر الأفراد إلى عدم القبول بنظرية كانط. فكما نرى في الجدل الاستعلائي، فإن أغلب الأدلة التي يسوقها كانط مخدوشة، ومع ذلك ورغم الهجوم الذي يستهدف أجزاء من منظومته الفلسفية، يذهب الجميع إلى التسليم بالنتيجة المترتبة على تلك المقدمات، إذ يقولون إنّ مساحة الميتافيزيقا قد تمّ تحديدها، وإنّه لا بدّ من السير في الحد الأقصى في حدود العلم. وسبب ذلك يعود إلى الانتماء الثقافي الذي جعل الكثيرين يتمسكون بتلك النزعة السلبية التي تدعو الإنسان بوصفه كائناً طبيعيّاً إلى قطع الارتباط بعالم المعاني، وأخذوا يجدون لذلك تفسيراً معقولاً في فلسفة كانط. ولهذا السبب لا يعيرون أدنى التفات إلى الأجزاء الأخرى من فلسفة كانط.

علينا أن نتسلح بنظارات دقيقة كي نعثر على النزر القليل من المتخصصين الذين يأخذون جانب الله والغيب من خلال التسويغ الأخلاقي لـ كانط. وفي الأساس ليس هناك من يؤمن بفلسفته الأخلاقية، لأنها في الحقيقة على خلاف الفطرة البشرية. يرى كانط أنّ جميع دوافع الممارسات الأخلاقية هي التي تدفعنا إلى العمل بها بوصفها معياراً إلى ذلك، لا أنها تؤدي إلى نتيجة لمصلحتنا أو لأنها توصلنا إلى الكمال المنشود، بل لأنها مجرد وظيفة ملقاة على عواتقنا. وعليه من الذي يقوم بهذا الأمر؟ ومن الذي يقول بوجود الله لهذا السبب؟

هناك من المفسرين لأفكار كانط من يقول إنّه يقول إننا إذا أردنا الحفاظ على شعورنا الأخلاقي، يجب أن نقول بضرورة وجود الله والروح والعالم الآخر. لننظر الآن إلى المسألة من الناحية الأخرى: إذا كان الأمر كذلك فإن الشعور الذي نمتلكه ليس أصيلاً، وإنّ هذه الناحية هي الأفضل، فهي خير من أن نرتضي جميع تلك الأمور العجيبة والغريبة من أجل الحفاظ على هذا الشعور؛ بمعنى أنكم كيف ذهبتم إلى تأصيل هذه الناحية من القضية، وآمنتم لأجلها بأمور أخرى، فالآن يمكن العمل بعكس هذه القضية أيضاً. لأن الإحساس الأخلاقي الموجود فينا يعبر عن حقيقة، ويمكن لهذه الحقيقة أن تكون قد تبلورت في وجودنا لمختلف الأسباب، كما هي الحال بالنسبة إلى كافة أنحاء المعتقدات التي يعتنقها الناس، ولكنها خاطئة. وهذا هو الاستدلال الذي يقيمه أنصار الحركة النسوية[1]، إذ يقولون إنّ هذه الأمور التي تعدونها غرائز البشر في الأخلاق الرجالية، ما هي إلا حقائق أوجدها التاريخ. فإن قوّة الرجل وضعف المرأة وسائر المشكلات الأخرى مورد البحث إنما هي

[1] - (feminism): حركة تدعو إلى تساوي الجنسين سياسيّاً واقتصاديّاً واجتماعياً. المعرّب.

حصيلة العوامل والظروف التاريخية، ولو تغيّرت هذه العوامل والظروف، قد يتغير الوضع لصالح المرأة على الرجل. وأنا لا أقول بصحّة هذا الاستدلال. بل إن هذا الاستدلال غير صحيح في موضعه، ولكنه على كل حال يقدّم للكثيرين بهذه الصيغة. والخلاصة هي أن فلسفة كانط لم تكن مؤثرة في هذه الجهات، وذلك بسبب غلبة تلك الرؤية السلبية. وعليه يصح أن نقول في ذلك: «ما وقع لم يُقصد، وما قُصِد لم يقع». بمعنى أنّ كانط كان يريد إنقاذ النزعة الإيمانية، ولكنه بدلاً من ذلك جرّد الإيمان من دعامته العقلية.

*** لقد تمّت الإشارة حتى الآن إلى بعض نقاط الضعف في أطروحة كانط، فهل لك أن تبيّن لنا أين تكمن نقطة القوّة في هذا التقديم؟ فهل هناك من ابتكار وإبداع في هذا التقديم حوّل كانط إلى مثل هذا الفيلسوف الفذّ في تاريخ الفلسفة؟**

- يعدّ كانط واحداً من أكبر الفلاسفة العقلانيين. أطروحته النقدية تشتمل في الحقيقة على نقاط بديعة وقيّمة للغاية، وذلك في صيغة المسائل في الحد الأدنى إذا أغمضنا الطرف عن الإجابات عنها. إذ غالباً ما تكون هناك مشكلات في الإجابات، لكن فيما يتعلق بإثارة صيغة المسائل والتخطيط لطرق الحل، يمثل انعطافة في تاريخ الفلسفة. ومن هنا فقد عُدّ كانط واحداً من كبار فلاسفة الغرب بعد سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس، فهو رابع هؤلاء الفلاسفة البارزين في سماء الفلسفة الغربية.

فقد أنجز كانط في حقل المسائل المرتبطة بالمعرفة على سبيل المثال أعمالاً لم تكن لتخطر على أذهان الآخرين أبداً. حتى يمكن القول إننا إذا أردنا أن ننظر إلى الانقسامات التي حدثت في التيارات الفكرية المنبثقة عن كانط، فسندرك أن مجمل التيارات الفلسفية بعده إنما هي متفرعة عنه. فإن كل واحدة من أجزاء منظومته الفكرية هي بمنزلة المصبّ المائي الذي يتفرّع إلى عدّة اتجاهات. فإن المثالية الألمانية على سبيل المثال ما هي إلا استمرار للذاتانية[1]، بمعنى أن المثالية الاستعلائية لـ كانط أدت إلى ظهور آراء فريدريك هيجل[2]،

---

[١] - الذاتانية (subjectivism): مذهب فلسفي يقول إن المعرفة كلها ناشئة عن الخبرة الذاتية. المعرّب.

[٢] - فريدريك جورج ولهلم هيجل (١٧٧٠ ١٨٣١ م): فيلسوف ألماني. صاحب المنطق الجدلي المعروف باسمه (المنطق الجدلي الهيجلي) المعرّب.

وجوهان فيخته[1] وفريدريك شلينغ[2] إن هذا التيار يحتوي على نقاط عميقة قد أحدثت بعده ثورة كبرى في الفلسفة. ومن الناحية الأخرى فإن الفلاسفة التحليليين على الرغم من رفضهم القضايا التركيبية المتقدّمة، وافقوا على أدلة كانط في تجريد القضايا الميتافيزيقية من المفهوم والمحتوى

فيما يتعلق بـالوجود، مثلاً، ساروا على نهج كانط في القول بأن للوجود شأناً منطقيّاً بمعنى الصدق، وقالوا إن الوجود ليس له ناحية أنطولوجية. يعدّ الصدق في فلسفة أرسطوطاليس واحداً من معاني الوجود، وهذا ما ذهب إليه كانط أيضاً. ومن هنا تلاحظون حدوث تغيير جوهري في الفلسفة، ومن هذه الناحية يمكن عدُّ جميع الفلاسفة التحليليين ضيوفاً على مائدة كانط.

وحتى مارتن هايدغر[3]، الذي يعدّ شخصية استثنائية في تاريخ الفلسفة الغربية، كان متأثراً بـ كانط أيضاً. طبقاً للبيان الذي سنأتي على ذكره، يقوم أساس الفلسفة الغربية على أصالة الماهية، بيد أن هايدغر يعدّ استثناءً من هذه الناحية، إذ يقوم في نزعته الإنسانية على أساس أصالة الوجود. ومع ذلك نجد هايدغر متأثراً بـ كانط في الكثير من المواضع، ولا سيما في ما يتعلق بمسألة الزمان والأهمية التي يوليها إلى الزمان. وقد سعى بطبيعة الحال في بعض الموارد إلى جعل كانط وجوديّاً، بمعنى أنه حاول إخراج مفاهيمه من حالتها المثالية.

ومن هنا نرى أن كانط يحظى بأهمية كبيرة في إبداع الفكر في الفلسفة، وتقديم الحلول المختلفة للمسائل وتجاوز العقبات المتنوعة التي كانت الفلسفة الغربية تعانيها. لقد واجهت الفلسفة الغربية مشكلات في إيجاد الحلول للمسائل الجوهرية، ولا سيما المسائل المعرفية إذ وجدت الفلسفة نفسها تقريباً أمام طريق مغلق. وقد سعى كانط إلى إخراج الفلسفة من هذا الطريق المغلق، وقدّم في هذا الإطار طُرق حَلٍّ تخصصية مبدعة.

---

[١] - جوهان غوتليب فيخته (١٧٦٢ ١٨١٤): فيلسوف ألماني. طوّر مثالية (كانط). المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

[٢] - فريدريك شلينغ (١٧٧٥ ١٨٥٤ م): فيلسوف ألماني. ارتبط اسمه بالحركة الرومنطيقية. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

[٣] - مارتن هايدغر (١٨٨٩ ١٩٧٦ م): فيلسوف ألماني. يعدّ مؤسس الفلسفة الوجودية. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

وكما سبق أن ذكرنا فإن كانط، وعلى الرغم من خفضه شأن المعرفة العقلية بعامة، وجعله مكانتها بمستوى الفطرة الواعية للبشر، إذْ عمل على تحديدها من هذه الناحية، وجعلها داعمة للحسّ فقط، اقترح على العقل في إثارته هذه المسألة الكثير من الطرق البديعة والمعقدة، وهذا ما لا نجادل فيه.

وأريد التعرّض هنا إلى بحث رئيس، وربما أمكن لنا أن نختم به هذا الحوار.

إذا أردنا أن نثير المسألة إجمالاً تعيّن علينا القول: لو نظرنا إلى فلسفة الغرب وفلسفة الإسلام بشكل مقارن، وجدنا مسألة فلسفية مهمة لعبت دوراً أساسيّاً في تاريخ الفلسفة، ألا وهي مسألة أصالة الوجود وأصالة الماهية. فعلى الرغم من ظهور هذين المفهومين في المراحل المتأخرة من الفلسفة الإسلامية وفي عصر صدر المتألهين بالتحديد، سندرك أن هذه المسألة هي من أكثر المسائل التي شغلت ذهن الإنسان منذ التاريخ الأول للفلسفة. بمعنى أنه خلافاً للكثيرين الذين يتصوّرون أن بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية من الأبحاث الخاصة بالفلسفة الإسلامية، لكن المُطّلِع على المعنى الحقيقي لأصالة الوجود والمعنى الحقيقي لأصالة الماهية، يدرك أن هذه المسألة قد شكلت الهاجس الأكبر لتفكير البشر، وأن هذه المسألة كانت هي السؤال الفلسفي الوحيد الذي شغل ذهن الإنسان. بمعنى أن الإنسان حين كان ينظر إلى العالم، كان يراه بأدواته الحسيّة، وبذلك فإنه يتحسس الوجود، ثم يعمد إلى ما رآه بحواسّه ويعمل على تشريحه وتحليله بعقله ويكتشف منزلته المنطقية والمعقولة في العالم. وقد كان الإنسان على الدوام نهباً للتنازع بين هذين المفهومين؛ فهل العالم الحقيقي هو الشيء الذي يراه بحواسّه، أو هو الذي يدركه بعقله؟ بعبارة أخرى: هل يجب تفسير حقيقة العالم اعتماداً على العقل، أو يجب تفسيره اعتماداً على الحسّ؟

إن تفسير العالم اعتماداً على الحسّ، يمنح التعددية للإنسان، بمعنى أنه حين يفسّر العالم على أساس الحسّ، سيجد العالم متكثراً. وأما تفسير العالم على أساس العقل، فإنه يؤدّي تلقائيّاً إلى توحيد العالم، بمعنى أنه يقول إنّ العالم واحد. وقد شاعت هذه الرؤية منذ ظهور الفلسفة بين أتباع سقراط، وبلغت ذروتها في عهد بارمنيدس، ثم ظهرت عليها في فلسفة أفلاطون وبعض التغييرات، لأسباب لا يتسع المجال هنا لذكرها، وبالتدريج أضحت أصالة الكثرة هي الغالبة في الفلسفة الغربية.

والذي أريد قوله هو أن بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية هو في حقيقته بحث حول الوحدة والكثرة لا غير. غاية ما هنالك أنك تنظر إلى البحث في العالم باللحاظ الخارجي بالمعنى الأنطولوجي الأمر الذي يحقق الوجود، وعندما يتم تفسير هذا العالم الخارجي على أساس الحسّ، نحصل على الماهية؛ فالماهية ليست سوى الإدارك الحاصل من الحواس. فإن اعتبرنا هذا الإدراك الحسّي حقيقة، كانت نتيجته القول بأصالة الماهية.

إن هذا البحث لا يتطابق مع المادية تمام الانطباق، بل التطابق هنا على نحو العموم والخصوص من وجه؛ فقد يكون الشخص من القائلين بأصالة الوجود أو أصالة الماهية ومع ذلك يؤمن بالله. وهذا ما يمكن لنا أن نراه في فلسفة أفلاطون في بحث المُثُل والمسائل المتعلقة بطريقة ارتباط المُثل بعضها ببعض. ثم تكرر هذا البحث في فلسفة أرسطوطاليس تحت عنوان المادة والصورة، ففي رؤية أرسطوطاليس إلى الصورة النوعية يكون الملحوظ هو الجمع بين الحسّ والعقل، إذ تكون للحسّ ناحية متغيّرة، بينما لا تكون للعقل إلا ناحية واحدة.

أثيرت هذه المسألة في الفلسفة الحديثة من جون لوك[1] إلى الفلاسفة العقلانيين، وكان النزاع بين النزعة التجريبية والنزعة العقلانية في حقيقته نزاعاً في أصالة الماهية وأصالة الوجود، ولكن ليس من الناحية الأنطولوجية، بمعنى أن هؤلاء لم يكن لهم شأن بالواقعية الخارجية. يقول التجريبيون: إن كل ما يدخل ضمن نطاق معرفتنا هو من الأمور المحسوسة، وأما الأمور العقلية فهي على أفضل التقادير من الأمور الفرعية والثانوية. وفي الحقيقة فإن العقل هو الحسّ، ولكنه حسّ متكرر، فهو تبويب للحسّ وليس شيئًا آخر. وفي المقابل يذهب العقلانيون إلى القول: إن العقل مستقل، ولا يقع تحت دائرة الحسّ. وإن ما تسمونه «ذهن الإنسان» لا ينحصر بالأمور الحسية، بل إنّ للذهن البشري جزءًا مستقلاًّ اسمه العقل، ولا يمكن الحصول على المعرفة من دون العناصر العقلية.

لقد كان لبّ البحث يكمن في السؤال القائل: هل يمكن الحصول على المعرفة من دون توافر العناصر العقلية أو لا؟

[١] - جون لوك (١٦٣٢ ١٧٠٤ م): فيلسوف إنجليزي. عارض نظرية الحق الإلهي، وقال إن الاختيار أساس المعرفة. المعرّب، نقلاً عن: منير البعلبكي، المورد الحديث (قاموس إنجليزي عربي).

لقد قدّمت الفلسفة الإسلامية في بيان هذه المسألة وحلّها أراء تدعو إلى الفخر والاعتزاز. وهذا البحث في واقعه هو ذات البحث في أصالة الوجود وأصالة الماهية. إن القول بأصالة الماهية يساوق القول بأصالة الحس من الناحية الذهنية، والقول في أصالة الوجود يساوق القول بأصالة العقل، بيد أن الفلاسفة المسلمين يقولون بضرورة متابعة هذا البحث في صلب عالم الواقع وبشكل أنطولوجي. وبعد الانتقال من العصور الوسطى في الغرب حصلت انعطافة كبيرة، إذ لم يعد هناك اهتمام بالواقعية الخارجية، وأخذ الفلاسفة يركزون البحث على الذهن.

وقد تواصل البحث في الفلسفة الإسلامية على الطريقة الوجودية. إذ اتضح الموقف من هذه القضية وما يقابلها في فلسفة صدر المتألهين. وقد كان هذا التقابل قائماً في الفلسفة على الدوام، ولكنه كان يتجلى في أشكال مختلفة. ولو دققنا النظر وجدنا أن جميع هذه الأشكال المختلفة تعود في الحقيقة والواقع إلى شيء واحد. وبطبيعة الحال فإن الاعتقاد بهذا التيار الوجودي له تشعباته الخاصة في الفلسفة. كما أن الاعتقاد بتيار الماهية له تفرعاته الخاصة أيضاً. وعليه فإنكم تلاحظون بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية في الفلسفة الإسلامية، وذلك في المرحلة المتأخرة وفي فلسفة صدر المتألهين والشارحين لأفكاره وآرائه بالتحديد، حيث تم حلّ بحث الذهن من خلال الاستعانة بهذه الرؤية أيضاً.

نحن نعتقد، ونستطيع أنْ ندافع عن هذا الاعتقاد ونثبته، بعدم وجود نظرية كاملة وقوية ومتينة مثل نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية. فالفلسفة الإسلامية تشتمل على نظرية معرفية تامّة وكاملة. فما السبب في ذلك؟ تعود قوّة الفلسفة الإسلامية بأجمعها من هذه الناحية إلى رؤية المسألة في إطار أرضيتها الأنطولوجية، بمعنى أن الأرضية الأنطولوجية التي تشتمل على بحث أصالة الوجود وأصالة الماهية تدخل ضمن دائرة الذهن. فإذا أمكن لك تحديد موضع الوجود والماهية، وتمكنت من تحديد نسبتهما، سوف تحل هذه المسألة بشكل كامل عندما تبلغ مرحلة المعرفة.

لقد طرحت هذه المسألة هنا على نحو الإجمال، وأعلم أن هذا الإجمال ينطوي على الكثير من الغموض حتى بالنسبة إلى المطلعين على الفلسفة، ناهيك عن غيرهم. والذي أريد أن أستنتجه من هذا الإجمال هو أن كانط قد بلغ في الفلسفة الغربية ذروة الوعي من بعض

الجهات. فإذا كنا من القائلين بأصالة الماهية، ترتب على ذلك بعض اللوازم المعرفية الخاصة. وإن كنا من القائلين بأصالة الوجود، ترتب على ذلك لوازم معرفية أخرى. وهذه اللوازم هي أنكم إذا كنتم من القائلين بأصالة الماهية، وقلتم إن المتحقق في الخارج هي الماهية فقط، لا يعود في إمكانكم توجيه وحدة العالم. لأن العالم في الأساس عبارة عن ماهيات متكثرة، وإن ماهية كل شيء غير ماهية الشيء الآخر. ثم هناك في ذات الأشياء تقسيمات وتفريعات متعددة أخرى تظهر داخل الماهيات. كأن نقول مثلاً: الإنسان حيوان ناطق. وهذه الأمور بأجمعها من المفاهيم والماهيات. وعندما نريد هذا الأمر في الخارج على أساس أصالة الماهية، لا نستطيع تسويغ كيفية حصول الوحدة.

وهذه المشكلة هي التي واجهها أفلاطون أيضاً، فهو حين يلجأ إلى عالم المثُل ونعني بذلك ذوات المثُل من دون صورها يثير هذا الإشكال. فنراه مثلاً في رسالة السفسطائي أو في رسالة بارمنيدس يقول: إذا كنا من القائلين بفكرة الوحدة، فهل يعود في إمكاننا إيجاد حقيقة ما؟ وقال في رسالة بارمنيدس: لا بد من إضافة الغيرية أيضاً. ثم لا بد من الحركة أيضاً، ليستطرد بعد ذلك قائلاً: لا بد بالإضافة إلى ذلك من إضافة التماهي، كما أن العدم ضروري أيضاً. كما تناول هذه المسألة في رسائله المختلفة الأخرى أيضاً. إن المشكلة التي تبدو في رسالة بارمنيدس وفي رسالة السفسطائي وبعض رسائله الأخرى هي أن المثُل كيف توجد الواقعية في عالم المثال؟ فأنت بالتالي لا تنظر إلى مثال، حتى يمكنك أن تنتزع منه أمثلة أخرى، بمعنى أنك من دون هذه الأمثلة الجديدة لا تستطيع بيان ذلك المثال.

وهذه هي مشكلة أصالة الماهية بالتحديد، بمعنى أنك تواجه المشكلة في العينية والتحقق الخارجي، وهي ذات المشكلة التي واجهها أفلاطون، إذ تعرّض إلى مشكلة أصالة الماهية، ولم يستطع الخروج منها، ثم انتقلت هذه المشكلات وتسللت إلى مختلف التفريعات الأخرى في الفلسفة. حيث نجد هذه المشكلة نفسها يعانيها ديفيد هيوم أيضاً، وتتلخص مشكلته في مفهوم العليّة، إذ يقول: هل هناك شيء في الخارج يمكن مشاهدته بوصفه علة؟ فهل يمكن مشاهدة علل الأشياء حقًّا؟ ليس لهذا المفهوم ما بإزاءٍ في الخارج، ومن هنا يذهب هيوم إلى الاستنتاج قائلاً: إن العلة في الحقيقة ما هي غير عادة ذهنية تحصل لنا بحكم تداعي المعاني؛ وفي الحقيقة فإنه يقول: أنا لا أرتضي غير ما بإزاءٍ محسوس، إذ لا وجود لشيء آخر باسم المعقول. أما كانط الذي كان يجد نفسه مديناً لـ هيوم إلى حدٍّ كبير، فقد علّق عليه بخصوص

هذه المسألة بالقول إن هذا الأمر لا يتعلق بالعلية فقط، فحتى الوجود هو كذلك أيضاً، وهكذا الضرورة والوحدة. وما قاله كانط هنا صائب جداً.

هذه هي المفاهيم التي يُصطلح عليها في فلسفتنا بـ(المقولات الفلسفية الثانية)، بمعنى أن العالم لا يستقيم بمجرّد الحسّ فقط. فالعالم واحد، وهو علة، وهو معلول، وهو ضرورة، وهو إمكان، فهو يشتمل على جميع هذه المفاهيم. وهذه ليست من الأمور الاعتباطية، بل لا يمكن للعالم أن يوجد من دونها. فما تشبّث به هيوم حول العلية من كونها لا وجود لها خارجًا، سحبه كانط إلى المفاهيم الأخرى المتقدمة آنفًا، نافيا عنها الوجود الخارجيّ أيضًا. بمعنى أنه لم يكن يرى ما يمثلها من المحسوسات في العالم الخارجي. ولكنه في الوقت نفسه لا يستطيع إنكارها والتخلي عنها. فمن أراد أن ينسج ثوب الوجود تعيّن عليه الاستفادة من لحمة المحسوسات وسدى المعقولات.

*** لكن هل يمكن بعد ذلك نشر هذا الثوب في الخارج، أو لا؟**

- هذا بحث آخر، لم يتم التعرّض له من قِبل العقل الغربي الأصيل في المرحلة المعاصرة أبداً. بمعنى أن جلّ الهمّة المبذولة كانت تتلخص في إعداد ثوب المعرفة المنسوج بخيوط الحسّ والعقل، وقد كان نزاعها مع أصالة التجربة يدور حول نسج هذا الثوب. في حين كانت المشكلة الرئيسة التي يثيرها التجريبيون تقول باستحالة نشر مثل هذا الثوب في العالم، ومن هنا برزت مشكلة هيوم في مسألة العلية. أما كانط فقد ذهب إلى القول: إن مشكلة نشر ثوب المعرفة في العالم إنما تنشأ من وجهة نظركم الخاطئة بشأن العلاقة القائمة بين الذهن والشيء الخارجي. فأنتم ترون الأعيان والأشياء الخارجية مرآة للذهن، في حين أن العكس هو الصحيح، وهذا ما أطلق عليه بالثورة الكوبرنيكية في مجال الفلسفة.

لقد كان حلّ هذه المسألة يشكل مجمل الهاجس الذي شغل ذهن كانط. فقد كان في الحقيقة على الرغم من عدم استخدامه مصطلح أصالة الماهية في ذروة التفكير الخاضع لأصالة الماهية. بل إن كانط أكثر تشبثاً بأصالة الماهية حتى من القائلين بها من فلاسفتنا التقليديين. وباعتقادي فإن تاريخ الفلسفة الغربية برمته يقوم على أصالة الماهية، وقد كان إيمانويل كانط بدوره متربّعاً على ذروة أصالة الماهية. وليس هناك فيلسوف سواء في الشرق

أو الغرب يمكنه أن يبلغ شأو كانط فيما يتعلق بأصالة الماهية. ويمكن للقارئ أن يسألني عن سبب قولي هذا. وجوابي هو: إنّ فلاسفتنا قد التفتوا في الفلسفة الإسلامية إلى سلسلة من الإشكالات التي كانت تثار بوجه القائلين بأصالة الماهية، وكان يقال لهم: إنكم لا تستطيعون الإجابة عن هذه الإشكالات. فإن بحث الوحدة والعلية والحركة الاشتدادية وما إلى ذلك من المفاهيم، هي كلها من المسائل المرتبطة بالوجود، ولم يكن في إمكان أصالة الماهية أن تجيب عنها. بمعنى أن الدور من الناحية التاريخية لم يكن قد وصل إلى الفلاسفة القائلين بأصالة الماهية في تاريخ فلسفتنا. ولم يتوافر الظرف للإجابة عنها من قبل القائلين بأصالة الماهية. بمعنى أن فلسفتنا الإسلامية بعد صدر المتألهين قد توقفت على خصوص أصالة الماهية. فبعد ذلك كان الدور هو دور القائلين بأصالة الوجود. فالحاكم على الفلسفة الإسلامية هو القول بأصالة الوجود. وحيث كان الأمر كذلك، لم يظهر فيلسوف من القائلين بأصالة الماهية ليجيب القائلين بأصالة الوجود عن هذه الإشكالات. بمعنى أنك إذا لم تكن من القائلين بأصالة الوجود، فكيف يمكن لك تفسير الوحدة؟ وإذا لم تكن من القائلين بأصالة الوجود، فكيف تتعامل مع تأثير الأشياء بعضها ببعض؟ وما إلى ذلك من الأسئلة [الإشكالات] الأخرى. لقد كانت نيران هذه المدافع مفتوحة من قبل القائلين بأصالة الوجود، وهي تقصف باستمرار مواقع القائلين بأصالة الماهية، ولكن لم تتوافر الفرصة للقائل بأصالة الماهية للإجابة عن هذه الأسئلة [الإشكالات].

ولكن يجب الاستماع إلى الإجابة عن ذلك من كلام كانط. بمعنى أنه هو الذي تصدّى للإجابة عن تلك الأسئلة [الإشكالات] وتقديم الحلول لها. فقد أدرك صيغة المسألة، وتعرّف إلى ماهية المشكلة. لقد قال لـ هيوم: من الخطأ القول بضرورة التنكر للعلية، بحجة أننا لا نراها. إن طريقة الحل تكمن في القيام بثورة كوبرنيكية. فحيث غابت الأنطولوجيا من الفلسفة الغربية، قال كانط: لا يمكن تطبيق المعرفة على العالم، يجب تطبيق العالم على المعرفة، بمعنى أن العالم يطابق الإنسان. فعليك ألّا تسعى وراء الشيء الكامن إزاء العلية إذْ أنت لا ترى العلية في الخارج. إننا نصنع الخارج في أنفسنا. فالخارج ليس شيئاً خارجاً عنا أو سوانا. إن الذي تطلقون عليه عنوان «الخارج» إنما هو انعكاس لما يحدث في دواخلنا، حيث ننسبه إلى الخارج، وبذلك تتصورونه حادثاً في الخارج. فلمّا نصلح هذا الجانب، ينصلح الجانب الآخر من تلقاء نفسه أيضاً. ثم يقول إن هذه المعاني والمفاهيم التي نصطلح عليها في فلسفتنا بـ «المعقولات الثانية»، أي تلك

الجهات الوجودية من العالم التي لا يمكن إدراكها بالحواس من خلال مصطلحه الخاص به هي شرط في إمكان التجربة. بمعنى أننا إذا نظرنا بعين الظاهر وقلنا إن لدينا تجربة، فإن الإمكان العيني للتجربة يقول إن التجربة إذا أرادت أن تتحقق في الخارج، يجب أن تتوافر على بعض العناصر والعوامل التي يجب توافرها في ذهننا قبل ذلك؟ يقول كانط: إننا قبل أن نقوم بأي خطوة عملية أو رؤية معرفية، يجب أن تتوافر لدينا قبل كل شيء سلسلة من العوامل. فهو لا يبادر إلى إنكار هذه العوامل كما صنع سلفه هيوم، وإنما يعمد إلى أخذها إلى داخل الذهن. فبغض النظر عن الصور السابقة للمحسوسات التي هي عبارة عن الزمان والمكان، فإن لعقلنا صوره الذهنية السابقة الخاصة به. إن هذه الصور السابقة الموجودة في عقلنا، هي التي تصنع اللحمة والسدى العقلانيين للعالم.

ولكن أين تكمن مشكلة هذا الكلام الذي يقوله كانط؟ إن المشكلة الرئيسة سواء في الفلسفة الإسلامية أو في جميع الفلسفات الأخرى تكمن في كيفية إبراز هذه الحيثية المعقولة لنفسها؟ بمعنى أنك تقول: على افتراض امتلاكنا المفاهيم العقلية، كيف يمكن لنا أن ننسب مفهوماً غير حسي إلى العالم الخارجي؟ وإذا كان لديكم من طريق إلى ذلك، فكيف أمكنكم العثور عليه؟

لقد تم العثور على حل لهذه المعضلة في الفلسفة الإسلامية بفضل بحث أصالة الوجود والعلم الحضوري ومتفرّعات بحث العلم الحضوري، إذ قالوا: إن إدراكاتنا لا تتحقق ضمن مرحلة واحدة. ففي المرحلة الأولى نحصل على الصور الحسية، ثم نقوم بتحليلها ونطلق على هذه المرحلة تسمية المعقول الأول. وفي المرحلة الثانية ندرك الارتباط بين هذه المفاهيم الحاصلة في مرحلة المعقول الأول وكذلك بعض الحالات النفسية التي تعتمل في دواخلنا، بالعلم الحضوري في ساحة النفس، ثم تستنبط الصورة من ذلك الشيء الذي أدركته بالعلم الحضوري، وإن هذه الصور هي صور المعقولات والحالات الوجودية.

هذه هي خلاصة الحل الذي تقدمه الفلسفة الإسلامية في هذا الشأن. بيد أن هذا الحل يقوم على أساس القول بأصالة الوجود، بمعنى أن هذا الحل يقوم على المبنى القائل إن الساحة الحقيقية للعالم هي ساحة الوجود، وإننا لا نستطيع أن ندرك هذه الساحة بوساطة الحسّ. وإنما ندرك ذلك في أنفسنا بالعلم الحضوري. فما لم يكن الشخص من القائلين بأصالة الوجود لا يستطيع التفوّه بمثل هذا الكلام.

وعليه ما الذي يمكن لـ كانط أن يفعله؟ إنه يذكر لتلك الساحة الثانية تقديماً ماهويّاً، وفي إثارة هذه المسألة هناك دقة كبيرة في فلسفة كانط، بمعنى أنه يحلل القوّة العاقلة والفاهمة بشكل صناعي وبحذر شديد، ليصل من خلال ذلك إلى المعقولات. ثم قام بتقديم بحث الشاكلة والخطط، وإلى جانب ذلك كله يذكر نظرية «الأنا الاستعلائية»، والتي هي الأخرى بدورها عبارة عن بحث فني دقيق ومن المسائل الراقية التي تستحق أن يُفرد لها مكانٌ لبحثها بشكل مقارن في الفلسفة الإسلامية، وهو ما نراه الآن يأخذ طريقه بالتدريج في الأطروحات الجامعية والتخصصية على مستوى الدكتوراه والحمد لله. بيد أن المهم في البين هو أن كانط قد التفت إلى الإشكال، وهي بالمناسبة المسألة التي قلما تم إدراكها من قبل الدارسين لفلسفة كانط، بمعنى أنهم لم يدركوا فلستفه من هذه الناحية جيداً، بعبارة أخرى: إنهم لم يدركوا السبب الذي دعاه إلى القيام بهذا الطرح؟

لقد قام طرح (كانط) على ضرورة أن تكون جميع معقولات الفهم والعقل ماهوية في الوقت نفسه، بمعنى أن تكون مفاهيم من سنخ الماهيات. ويجب على هذه المفاهيم من خلال ترتيب خاص أن تتولى القيام بلحمة العلاقات الوجودية. وهذا هو معنى الكلام الذي يقوله كانط، والذي يكرره الكثير من الأشخاص، من دون أن يفهموا معناه، وهو أن الفهم إنما يطلق على المشهودات فقط، بمعنى أن مقولات الفهم تعد في نهاية المطاف من المشهودات. وإذا قلتم إن المفاهيم أمور أخرى غير المشهودات، وإن هذين الأمرين لا يتماهيان، فالشيء النفسي غير ما نشاهده بحواسنا، فإن (كانط) يقول: كلا، إن العقل هو الفهم، وإن الفهم يعدّ مرتبة أخرى من مراتب الإدراك الحسي للبشر، بمعنى أن الذهن البشري يمتلك الصورة الحسية في مرحلة، وفي مرحلة أخرى يمتلكها بشكل مفهوم، وهذه المفاهيم هي بحسب القاعدة من الماهية، ويتم حلّ هذه المشكلة بالمسائل الماهوية. وبطبيعة الحال فإن جميع المشكلات تتجه إليه هنا أيضاً.

حين نفهم نسبة المفاهيم إلى الواقعيات على أساس البحث المقارن، ستتضح مواطن الضعف والخلل في فلسفة كانط، بيد أن كانط نفسه يدرك ما يقوم به على نحو كامل. وبطبيعة الحال فإنه لم يكن لديه إدراك لأصالة الوجود، ولكنه حيث لا يريد أن يبقي ساحة غير الساحة الحسية، عليه أن يعثر على عناصر من جنس هذا الحسّ الذي يريد العمل على تنظيمه. وهذا يعني العمل على المواءمة بين المفاهيم والتخطيط لنسج «الثوب المعرفي المحسوس» في

إثارة أصالة الماهية، بمعنى أن الفيلسوف إذا كان من القائلين بأصالة الماهية، وأراد أن يبيّن لكم تقديماً معرفيّاً، يجب أن يكون كانطياً.

وكما سبق أن ذكرت فإن مشروع أصالة الماهية ضارب في القدم، ولكنه بلغ ذروته مع كانط. فقد عمد على سبيل المثال إلى أخذ بحث أفلاطون وعالم المُثل الذي نادى به وأدخله من الواقعية الخارجية إلى الذهن، وكأنّ النسبة بين تلك المعاني والأفكار العقلانية الموجودة في عالم المُثُل الأفلاطونية، أضحت الآن نسبة بين المعقولات والمحسوسات وعالم الأشياء ونظائرها، بمعنى أنه يمكن إقامة مثل هذه المقاربات.

ومن هنا أقول إن تقديم كانط على أرقى مستويات أصالة الماهية في علم المعرفة، وإنما يمكن نقده بشكل جاد ودقيق، إذا أدركنا معنى أصالة الوجود، وما لم يصل الفرد إلى فلسفة أصالة الوجود، لا يستطيع أن يورد نقداً وإشكالاً جادّاً على تقديم كانط. يمكن إيراد النقد ضمن الأسرة الواحدة أو بيان عدم تناغمها، بيد أننا لا نستطيع عدّ ذلك نقداً جوهريّاً. والذين يعدون أنفسهم في الغرب من الكانطيين أو الكانطيين الجدد، هم لا يخرجون من فضاء (كانط)، حتى إنْ كان لديهم بعض الإشكالات عليه فهي إشكالات جزئية، ولكنهم بحسب الأصول يرون أن هذا التقديم هو تقديم جيد لإقامة منظومة معرفية حسيّة، ولم يتمكنوا من بيان حضور العناصر المعقولة في المعرفة، والتي لا يمكن تجاهلها، من طريق آخر.

وكما سبق أن ذكرت فإن طريقة الحل الرئيسة والبيان المعقول لهذا البحث الذي لا يتعرّض لمشكلات كانط، ولا يعمل في الواقع على تنزيل العقل إلى مستوى الحسّ، إنما تكون على أساس بحث أصالة الوجود في الفلسفة الإسلامية.

*** لقد أصدرتم كتاباً قيماً فيما يتعلق بدراسة كانط ونقده، كان قد حاز لقب كتاب السنة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. فهل يمكن عدّ هذا الكتاب جزءاً من أطروحة؟**

- إن الكتاب السابق الذي أصدرته كان يشتمل على المباني الأولية. وقد سعيت في هذا الشأن إلى القيام ببحث نقدي مقارن. بمعنى أني كنت أسعى من خلال ذلك إلى تقديم فلسفة إسلامية في إطار نشاط كانط على مستوى التنظير. والذي أنوي القيام به الآن بطبيعة الحال في هذا المشروع هو العقل النظري. فإذا كتب الله لنا النجاح في هذا المشروع

وأنجزنا العمل في العقل النظري، فسوف ننتقل بعد ذلك إلى تناول بحث العقل العملي إن شاء الله تعالى. وأما الذي أنوي القيام به في اللحظة الراهنة، فهو كالآتي: كان البحث الأول في فصول العقل النظري عبارة عن بحث الكليات والمقدمات ولا سيما البحث المهم بشأن القضية التركيبية السابقة. وأما البحث الثاني المدرج في الجزء الثاني من هذا القسم والذي أنوي إصداره خلال هذا العام إن شاء الله تعالى، إذ اكتملت أغلب حلقاته، فهو البحث في الثوابت، بمعنى البحث في الزمان والمكان ونقد هذه المسألة، ليتواصل هذا التقديم ببحث الفهم والعقل والاستدلال الاستعلائي ورؤية المذهب الاستعلائي لـ كانط. والعمق الفلسفي هنا واسع وكبير جداً. وفي الحقيقة فإن عمدة الأبحاث المعرفية تدور ضمن هذه الصيغة. كما أن الأبحاث المرتبطة بـ «الأنا الاستعلائية» ترتبط ببحثنا في العلم الحضوري، كما يرتبط بالأبحاث المرتبطة بالمقولات أيضاً. وأتوقع أن هذا البحث سوف يستغرق كامل هذين الجزئين.

والقسم الثالث، الذي سيكون مثاراً للبحث والجدل، هو بحث النفس والعقيدة ومعرفة الكون والأدلة على إثبات وجود الله وأبحاث العقل ومفهوم العقل. ويشتمل الجزءان الأخيران من هذا التقديم على هذه المسائل. هذا هو المسار الذي رسمته لمشروعي في دراسة أفكار كانط وتحقيقها، وأسأل الله أن يكتب لي التوفيق والنجاح في ذلك.

الفصل الثاني

حوارات في فلسفة الدين

الفلاسفة الغربيون اقترفوا خللًا منهجيًّا خطيرًا لمّا نظروا إلى الدين كظاهرةٍ تاريخيّةٍ

حوار مع الدكتور حبيب فياض

يندرج هذا الحوار مع الدكتور حبيب فياض في سياق الإجابة على سلسلة من الأسئلة الإشكاليّة المتعلقة بالنظام الفلسفي الغربي حيال الدين. وقد كان من الطبيعي بإزاء هذه القضيّة أن تتخذ الأسئلة والإجابات مسارها ضمن حقلٍ تخصّصيٍّ غالبًا ما نال قسطًا وافيًا من التنظير على امتداد الأحقاب الحديثة. نعني بهذا حقل فلسفة الدين في مجالاتها الميتافيزيقية والمعرفية والتاريخية، والكيفيّة التي عالج فيها اللاّهوتيون والفلاسفة وعلماء الاجتماع هذه المجالات.

نشير إلى أنّ الدكتور فياض هو أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة وله العديد من المؤلفات والدراسات التخصّصيّة في مجال الفلسفة وعلم اجتماع التديُّن والفكر السياسي.

«المحرّر»

*** أخذ التنظير حول فلسفة الدين مساحةً واسعةً في الغرب الحديث، كيف جرى هذا التنظير وعلى أيّة قواعد، وهل استطاع المنظّرون أن يخرجوا من دائرة السلبيّة حيال الأمر الديني؟**

- لم يكن التنظير الفلسفي في الغرب المعاصر حول الدين وليد لحظةٍ محدّدة، بل هو نتاج مسار تاريخيٍّ طويل ارتبط بمجموعة من العوامل المتداخلة، والتي شكلت فيما بينها بيئةً فلسفيّةً، اتّخذت من الدين مجالاً نقديًا في إطار مختلفٍ عمّا كان عليه النّقد للدين في القرون الوسطى وبدايات عصر النّهضة.

تمحورت القاعدة الأساسية، التي انطلق من خلالها هذا التنظير، حول الواقع الديني

أوّلاً، وصولاً إلى الفكر الديني ثانيًا. بمعنى أنّ نقد الدين قد أحدث حركةً انقلابيّةً في التعامل مع التفكير الديني، بحيث تبدأ محاكمة الدين من الواقع بناءً على منجزاته وآثاره، ليتمّ على ضوء ذلك إعادة إنتاج الرؤية النظريّة والذهنيّة إزاء الدين، بخلاف ما هو عليه الحال مع ما كان سائدًا في عصر «الطغيان» الديني على قاعدة أنّ الفكر أو النص الديني يشكّل أوّلاً المحدّدات التي تتحكم ثانيًا بمسار الواقع ونتاجاته.

مهما يكن، فإنّ قصّة العلاقة بين الفلسفة والدين في الغرب ليست حكرًا على مرحلة تاريخيّةٍ محدّدة، بل هي علاقة لازمت الفكر الغربي في مختلف حقبه التاريخيّة وصولاً إلى عصرنا الراهن، بحيث إنّ مقولة الدين ظلّت محورًا تتبلور على ضوئه آراء المفكرين والفلاسفة الغربيين ونظرياتهم، سواء أكانوا من المؤيّدين للمسألة الدينيّة أم المعارضين لها. ذلك يعني أنّ الدين ترك بصمته في المسارات المعرفيّة المتعدّدة الحقول والمجالات في مختلف التجارب الغربية، إثباتًا ونفيًا، سلبًا وإيجابًا، دحضًا وتأييدًا.

تاريخيًّا، أدّى إخفاق القائمين بالشأن الديني، من كنيسة ورجال دين، في التعامل مع الدولة والسلطة وفي الموقف الحادّ الذي اتخذوه من العلم والعلماء، في إطار مسار تاريخي امتدّ لقرون عديدة... أدّى ذلك كلّه إلى إعادة النظر إلى الدين من خلفيّةٍ عقلانيّةٍ معمّقة، فاتّخذ الفلاسفة من الدين موضوعًا لهم، وبدأوا البحث في الجدوى من الدين وحدوده وصلاحياته ودوره في الحياة والمجتمع. وتحديدًا، أخذ نقد الدين في القرن السابع عشر ينتقل من الحديث في الألوهيّة قبولاً ورفضًا إلى البحث في العلاقة بين الله والإنسان من جهة، والله والعالم من جهة ثانية، وصولاً إلى دور الدين في حياة البشر وعلاقة الأديان ببعضها البعض، وهذا ما مهّد لاحقًا إلى ظهور مسارين متوازيين: فلسفة الدين كاتّجاه «مستقل» لدراسة الدين، واللاّهوت الجديد، كاتّجاه منحاز لإعادة إنتاج التعاليم الدينية.

معرفيًا، كان ذلك متزامنًا مع جملة من التحوّلات العميقة التي شهدها الغرب على المستوى المعرفي والعلمي والصناعي، وحتى الاجتماعي، الأمر الذي لم يفضِ فحسب إلى الكشف عن مدى تهافت التعاليم «الدينية» في هذا المجال، إنّما أوجد ضرورات ملحّة لكفّ يد الدين عن التدخل في شؤون الدولة والمجتمع من خلال حصره في الكنيسة، وبالتالي، التنظير لبدائل وضعيّة عن الدين من خلال التنظير الفلسفي، فولدت مقولات لا دينيّة بديلة من قبيل المدنيّة والعلمانيّة والليبراليّة والوضعيّة والعدميّة والتجريبيّة... وأيضًا

انبرى العديد من الفلاسفة إلى العمل على تأسيس نظري للإلحاد أريدَ منه التهيئة لإلحاد عملي يشكّل ركيزة لبناء حضارة غربية جديدة، من أمثال هولباخ وفيورباخ وماركس ونيتشه ولودفيغ بوشنر وبرتراند راسل و...

دينيًا، يحتمل النص اللاَّهوتي المسيحي النقد والتجديد من خلال إعادة القراءة والفهم على ضوء تجدّد مناهج التفكير والفهم واللغة والتأويل، الأمر الذي أفضى إلى ولادة ما يمكن تسميته في الغرب باللاهوت الجديد (وعلم الكلام الجديد عند المسلمين)؛ بهدف جعل الدين أكثر قدرةً على مواكبة التطوّرات التي أصابت العالم في مختلف المجالات، وأكثر فعاليّةً في مواءمة التحوّلات التي طرأت على تفكير الناس وأذهانهم. ذلك كان بهدف ردم الهوّة الناشئة بين الدين والناس، وأيضًا بهدف التعويض على الفعل الديني بعد الإخفاقات التي أصيب بها نتيجة المواقف العدائيّة التي اتّخذها القائمون على الدين من العلم والمجتمع، وذلك من خلال جهود كبيرة قام بها لاهوتيون من داخل المنظومة الدينيّة، من أمثال بولتمان وبونهافر وتيليخ وهانز كينج وكارل بارث... هذا الجهد الداخل ديني كان من الضروري أن يوازيه اتّجاه «عقلاني» من خارج المنظومة الدينيّة في إطار ما سُمّي فلسفة الدين بهدف البحث فلسفيًا في وجود الدين والجدوى منه... فذهب عدد من الفلاسفة والمفكرين إلى التعامل مع الفكر الديني من خلال نظرة خارج-دينية من أمثال فيورباخ وألستون وهيك... وهنا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ثمّة معنى آخر لفلسفة الدين مغاير لهذا المعنى وهو المقصود بالتعاليم الفلسفيّة التي ينطوي عليها النص الديني، وهذا ما يختص به علم الكلام عند المسلمين واللاهوت عند المسيحيين، حيث إنّ عدم التمييز بين فلسفة الدين بما هي مسألة خارج-دينية وجهد فلسفي محض، وفلسفة الدين بما هي فكر ديني وتعاليم «فلسفية» داخل-دينية، يفضي في كثير من الأحيان إلى التباسات في الفهم والمنهج.

إذًا، السلبيّة المصاحبة غالبًا للتنظير الفلسفي حول الدين، لم تكن وليدة فراغ. هنالك اعتبارات تاريخيّة واجتماعيّة ونفسيّة ومعرفيّة وعلميّة وأخلاقيّة تراكمت فيما بينها وأنتجت فكرًا فلسفيًا يتمحور حول رؤيةٍ سلبيّةٍ إلى الدين. وبالعموم، فإنّ الاضطهاد الذي مارسته سلطة الكنيسة في مرحلة ما إزاء اللا دينيين قد مارسه العلمانيون واللاَّ دينيون إزاء الدين والمتدينين في مرحلة لاحقةٍ، في حين أنّ النّزاهة العلميّة والحياد البحثي من قبل فلاسفة الدين كان يستدعي عدم الحمل على الدين والعمل على تقديمه على خلفيّة ما له وما عليه، من خلال

تحديد صلاحيات الدين في حياة البشر وحدود تدخّله بها، من دون أن يعني ذلك بالضرورة أن هؤلاء الفلاسفة هم الأكثر قدرةً على محاكمة الدين والتدين، خاصّة أنّ الانخراط الديني، أي الخوض في الدين، إنّما يندرج في إطار تجربة معيشة وخبرة مشهودة، يتعذّر على المقيم خارجها فهمها وإدراكها من دون الانخراط في فعلها ومجالها.

*** هذا يقودنا إلى الإضاءة على الخلل المنهجي في أعمال فلاسفة الدين الغربيين، كيف تنظرون إليه، لا سيّما لجهة التعميم حيال كلّ دين، ونشير هنا إلى إسقاط هذا المنهج على الإسلام؟**

- الخلل الأساسي الذي وقع فيه المنظّرون الغربيون في مجال فلسفة الدين، هو تنميطهم له وعدم أخذهم مختصات كل دين عن غيره، فجرى الخلط بين الإسلام والمسيحيّة وإسقاط أحكام موحّدة عليهما، في حين أنّ المسيحيّة منظومة قيم، أصابها الشطح عندما تعدّت على حدود السلطة والدولة، بينما الإسلام دين ودولة وينطوي على مجموعة تعاليم تتكفل بتنظيم السلطة، بالإضافة إلى كونه منظومة قيم وتشريعات تعبّديّة.

الخلل المشار إليه أعلاه، أي تعميم الأحكام الفلسفيّة التي تم إطلاقها على المسيحيّة لتطاول الإسلام أيضًا، يمكن إدراجه في خانة الخلل المنهجي... كيف؟! العلم، أي علم، إنّما يكون جهويًا محدّدًا في مصاديق معيّنة، لهذا يقال إنّ العلم يختصّ بالجزئيات (علم اللغة مثلا يختص بلغة محدّدة) بينما الفلسفة، أيٍّ فلسفة، إنّما تكون كليّة وغير جهويّة وتتمحور حول المشتركات بين المواضيع والمصاديق (فلسفة اللغة مثلاً تتعلق بكل اللغات أي اللغة بما هي كلية ومشتركة بين اللغات)... بناء عليه، نجد أنّ فلسفة الدين التي حاكمت المسيحيّة في الغرب اتّخذت من المسيحية، بما هي أمر غير مشترك بين الأديان، موضوعًا لها في حين أنّها كانت تدّعي أنّها تتناول الدين بما هو مفهوم كلي ينطبق على سائر الأديان، وهنا تحديدًا ثمّة وهم سيطر على الفكر الفلسفي الغربي إزاء الدين، ذلك أنّه انتزع المفهوم الديني بما هو خاص وجزئي (المسيحية) من مصاديق محدّدة، وهو يظنّ بأنّ المفهوم المنتزع إنّما هو كلي ومنتزع من سائر المصاديق، ويصحّ أن ينطبق على جميعها (الإسلام أيضًا).

*** يبدو أنّ معظم الأبحاث التأسيسيّة في الغرب حول الدين انطلق من معايير العقل الأرسطي، وكانت النتيجة أن جرى النّظر إلى الإيمان الديني كظاهرةٍ تاريخيّةٍ وضعها الإنسان مثل أي ظاهرة أخرى ـ ما تعليقكم على ذلك؟**

- تدرج الفكر الفلسفي الغربي، عبر مسارٍ تاريخيٍّ طويلٍ ومن خلال مراحل عديدة، من حالته النّظريّة المجرّدة إلى حالته التطبيقيّة القائمة على براغماتيّة مفرطة... ذلك جعل هذا الفكر منقادًا في نهاية الأمر إلى التجربة والمآلات العمليّة في خضم تقييمه لأيّ منظومة تفكير، وجعل أيضًا الفكر الغربي عمومًا يتعاطى مع منظومة التفكير الديني، بما فيها الإسلام، ليس بما تمثّله من قيمةٍ نظريّةٍ، بل بما تمثّله من تجربةٍ عمليّة. لذا تمّت محاكمة الإسلام لا بوصفه منظومة تعاليم، بل بما هو ممارسة تطبيقية. ما يعني الحكم على الإسلام بما هو ظاهرة تاريخيّة مارسها المسلمون، وليس بما هو منظومة تعاليم نظرية؛ حيث لا قيمة وفق المعياريّة الغربيّة لما يقوله الإسلام، بل لما يفعله المسلمون وللتجربة التي أدخلوها في مسار التاريخ. علمًا أنّ ممارسات المسلمين في معظم الحقب التاريخيّة لم تكن تعكس حقيقة الإسلام، وفي كثير من الأحيان لم تكن على صلةٍ بالإسلام، بل كانت تجارب بشريّة سواء أكانت انحرافيّة عن تعاليم الإسلام أم اجتهادية حاولت استلهامه، لكنّها أخفقت. على أنّ تاريخانيّة الفكر الديني، ليست مسألة مختصّة بالنّظرة الغربية إلى الدين، بل إنّ الممارسة الدينيّة تحمل في جذورها ضرورات التمييز بين ما هو من حقيقة الدين وما هو فهم له، وأيضًا بين ما هو تاريخيّ مقيّد في زمان ومكان وما هو مرسل ومتحرّر من القيود الظرفيّة مكانيًا وزمانيًا. لعلّ الوظيفة الأساسيّة لعلم الأصول في خضمّ عملية الاجتهاد الفقهي هي استنباط الحكم الشرعي، هي القدرة على التميز بين ما هو ثابت وما هو متحوّل في النص الديني، وبالعموم، يجب التفريق بين تاريخانيّة الدين التي أراد الفكر الغربي إسباغها على الإسلام بهدف نزع صفة القداسة عنه، وبين التاريخانيّة الذاتيّة التي سقط المسلمون في فخّها في تعاملهم مع الإسلام، سواء على مستوى الاستنباط في سياق الفهم النظري، أو على مستوى الممارسة في مقام التجربة والعمل.

أمّا فيما يتعلّق بالمنطق الأرسطي، فإنّ إشكاليّته تتخطّى الإطار الديني إلى الشأن البشري فكريًا وفلسفيًا، ذلك أنّ ما أصاب الدين بسبب الانقلاب الغربي على المنطق الأرسطي إنّما أصاب الفلسفة أيضًا، بدءًا من محاولات السفسطائيين القدامى الذين أعيوا الحكماء في إنكارهم للمعرفة والواقع، مرورًا بالفلسفة الوسيطة والحديثة حيث حاول فلاسفة مثل كانت وهيوم ولوك، الحدّ من دور العقل وتحجيمه، وليس انتهاءً بمحاولات اتجاهات في الفلسفة المعاصرة الانقلاب على العقل، الذي يشكّل جوهر المنطق الأرسطي، من أمثال أصحاب الفلسفة التحليليّة والوضعيّة المنطقيّة والمنطق التجريبي...

لقد تعرّض المنطق الأرسطي إلى ضربات مؤلمة. ولمّا كانت منظومة التفكير الديني قائمةً بمعظمها على هذا المنطق، لذا فقد أصابها الكثير ممّا أصابه. فتمّ التحوّل في قراءة الدين من الواقعيّة الأرسطيّة إلى الواقعيّة التخمينيّة، أو التجريبيّة، التأويليّة، التحليليّة،... فنتج عن ذلك ترابط مصيري بين المنطق الأرسطي وفهم الدين، علمًا أنّ المنطق هذا إنّما هو نتاج بشري، ولا ضرورة لرفعه إلى مستوى المقدّسات، بينما النص الديني إلهي المصدر ومقدّس... غير أنّه لا بدّ في هذا المقام التمييز بين ما ذهب إليه بعض المفكرين الغربيين والعرب من نقدهم للمنطق الأرسطي، وذلك بهدف إسقاط منظومة التفكير الديني، كما فعل فريغة وراسل وفتغنشتاين وزكي نجيب محمود ومحمد أركون وعادل فاخوري... وبين مَن ذهب إلى نقد المنطق الأرسطي بهدف إصلاح الفكر الديني وإعادة تأسيسه على أسسٍ أكثر إحكامًا كما فعل علي الوردي وطه عبد الرحمن وأحد قراملكي ومحمد باقر الصدر الذي ذهب إلى تبنّي المذهب الذاتي في المعرفة؛ حيث يقوم على الاستقراء كحالة بديلة، أو متمّمة للاستنباط التقليدي المعتمدة في القياس المنطقي الصوري.

*** يجري الحديث عمّا يسمّى الآن بـ «فلسفة التديُّن». بمعنى مقاربة الدين في سياق العمل الاجتماعي وفعاليّته في النهوض التاريخي للشعوب... هل ترون إمكانيّة تنظير هذا الحقل الفلسفي في نطاق الفضاء الإسلامي؟**

- الدين بمعناه البسيط هو مجموعة التعاليم التي جاء بها النص الديني المقدّس في مجالات القيم والعقائد والتشريعات، سواء أكانت هذه التعاليم متشكّلة على نحو القضايا المعياريّة أم القضايا التوصيفيّة. أما التديُّن فهو محاولة تطبيق هذه التعاليم الممارسة العمليّة التي ينتهجها الإنسان الملتزم دينيًا.

غالبًا ما يحاول المفكرون الدينيون إحالة الخلل الذي يُتهم به الدين إلى التديُّن بما هو ممارسة تختصّ بالأفراد وتبرئة الدين بما هو تعاليم ونص مقدس. مع العلم أنّ عالم اليوم، القائم على البراغماتيّة والذرائعيّة والنفعيّة والخاضع للتجربة والوقائع والوضعيات، بات يرتكز، في تقويماته للأفكار ومحاكماته للمعتقدات، على الأبعاد الوظيفيّة ومترتّباتها العمليّة، حتى إنّ التعاليم الجيّدة التي لا ممارسة لها هي أشبه بالتهويمات المثاليّة التي لا قيمة لها ولا معنى. المسألة الدينيّة في الإسلام إنّما تتقوّم في التدين، أي البعد التطبيقي من

الدين، فالدين لم يبعثه الله إلى البشر من قبيل العلم والخبر، بل من أجل الالتزام به بوصفه مدعاة للخير الدنيوي والخلاص في الآخرة.

أوّلاً، ثمة اقتران دائم وضروري وشامل بين الإيمان والعمل الصالح بحسب ما يرد في القرآن الكريم. هذا الاقتران ليس من قبيل الإثنينية المميّزة لأحدهما عن الآخر، بل من قبيل التكامل الماهوي والتلازم السببي، بحيث لا يكتمل أحدهما من دون الثاني، فهما، أي الدين والتدين يشكلان الإطار الخلاصي للإنسان. ومن هنا يأتي قول النبي محمد ﷺ: **ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني، بل الإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل.**

ثانيًا، التديُّن بوصفه المدخل العملي للتعرف على الدين والتعريف به، يستدعي اهتمامًا استثنائيًا لجهة جعله مجالاً بحثيًا نظريًا يشتمل على منهج وموضوع ومسائل ومبادئ وغايات. بحيث إنّ معالجة ظاهرة التديُّن من خلال فلسفة التدين، حتى لو كان هذا التديُّن من موضوعات فلسفة الدين فإنّه يستدعي منظومةً منهجيّةً وهندسةً معرفيّةً قائمةً بذاتها؛ بهدف إخضاع هذه الظاهرة لما تستحقّه من بحث يضمن موضوعيّة النتائج وصوابيتها التي يتم الخلوص إليها.

ثالثًا، لا شيء من الممكن أن يلحق ضررًا بالدين كالتديُّن السيّء والمشوَّه، كما هو الحال مع داعش والحركات التكفيرية... وإذا كان هؤلاء استطاعوا أن يقدّموا تجربةً عمليّةً مشوّهة عن الإسلام، فإنّ من الأولى أن يقدّم المسلمون بالمقابل تجربةً حضاريّةً متكاملةً عن الإسلام، ذلك أنّ الإدانات الكلاميّة والخطابيّة، والإحالة على النصوص الدينيّة، لا يكفي لمواجهة الفكر التكفيري ودحضه. المقصود هو أنّ التديُّن المشوّه لا يمكن مواجهته إلّا بتديّنٍ سليم، وفي الحالتين، كلا التديُّنين يحتاجان إلى دراسةٍ وتمحيصٍ في إطار ما يُمكن تسميته فلسفة التديُّن.

رابعًا، لم يأتِ القرآن على ذكر الإيمان إلا من خلال الصيغة الفعليّة على نحو يؤمنون، آمنا، آمَنوا، آمِنوا، يؤمنْ، يؤمنّ... وذلك للتدليل على محوريّة الجانب العملي من الإيمان وضرورة الفاعليّة الإيمانيّة...الظاهرة الإيمانيّة التي هي جوهر التديُّن لديها سمات عديدة ومحاطة بإشكاليات متنوّعة، وهو ما يمكن دراسته في إطار فلسفة التدين.

❋ هل تدخل برأيكم فلسفة التديُّن كفرع بحثي مستقلّ عن فلسفة الدّين، خصوصًا أنّ الموضوعات التي يهتم بها كلّ منهما هي موضوعات متداخلة ومنفصلة في الوقت نفسه؟

- فلسفة الدين من الفلسفات المضافة وفرع من فروع الفلسفة، وبالتالي شأنها شأن الفلسفة، أو بالأحرى الحكمة التي هي غاية الفلسفة، موزعة إلى قسمين: نظريّة وعمليّة. لا يخفى أنّ الحكمة النظريّة هي إدراك الشيء كما هو، والحكمة العمليّة هي الإتيان بالفعل كما يجب بناءً على «الإدراك كما هو». من هنا، فإنّ التّرابط بين المجالين كالترابط بين أيّ مجالين في إطار واحد أحدهما نظري والآخر عملي. والهدف من هذا التمييز بين الأمرين هو التثبّت من مدى التطابق بين ما هو نظري وما هو عملي على صعيد الحكمة؛ إذ بعدما يكون التثبّت من الحكمة قد أخذ مداه نظريًا من البحث والتمحيص والاستدلال والنقد، فلا بدّ من التأمّل والتمحيص في إمكانيّة وكيفيّة ونوعيّة تحوّل ما هو نظري إلى تجربة وممارسة في مقام العمل وفي الواقع الخارجي.

إذًا، فلسفة التديُّن ليس من شأنها أن تكون فرعًا بحثيًا مستقلاً عن فلسفة الدين، بل هي استكمال لها وحقل اختبار. هي حقل من حقولها وموضوع من موضوعاتها، لكنّه الحقل الذي من خلاله يكون الزرع والحصاد، والموضوع الذي يرتبط بالغاية والمقصد على نحو مباشر، وبالتالي، يمكن أن يقال بأنّه لبّ الموضوعات. فلسفة الدين تهدف بشكلٍ أساسيٍّ إلى دراسة الدين على خلفيّة فلسفيّة، وفلسفة التديُّن تهدف إلى تشكيل رؤية فلسفيةً يُصار من خلالها إلى دراسة الالتزام الديني على مستوى الممارسة العملية والالتزام العملي والاختبارات النفسيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة... لكن كيف؟

مع غضّ النظر عن مدى حقّانية التعاليم الدينيّة، فإنّ الالتزام بها لا ريب له تداعيات ومترتّبات تستدعي التعاطي معها وفق رؤية كليّة (فلسفية) على صعيدين: الأوّل، هو كيفيّة تحويل الإيمان الديني والقناعات العقائديّة إلى التزام وممارسة، وما هي الشروط والمحفّزات التي تتيح تحويل هذه القناعات من الحيثيّة النّظريّة إلى ممارسة هي -بكلّ معنى الكلمة- نمط عيشٍ وتجربة متكاملة. أمّا الثاني، فهو البحث في النتائج المترتّبة على الالتزام الديني وفق الرؤية ذاتها (فلسفية/كلية) في ثلاثة مجالات:

- المجال الفردي ومتعلّقه النفس. وهو ما يمكن أن ينتج عنه علم النفس التديني، أو بعبارة أدق علم نفس التدين.

- المجال الجمعي أو الاجتماعي ومتعلّقه المجتمع. وهو ما يمكن أن ينتج عنه علم الاجتماع التديُّني، أو بشكل أدق علم اجتماع التديُّن.

- المجال التاريخي أو التطوري، وهو ما يمكن أن يؤسّس لمجال معرفيّ مختصّ تحت عنوان تاريخ التديّن.

هذه المجالات لا غنى عنها في دراسة فلسفة التديُّن. وعليه، فإنّ فهم تداعيات الالتزام الديني على المستوى الفردي -في إطار علم نفس يحاكي الحالة الفرديّة المتديّنة بوصفها النواة الأصليّة في المجتمع المتديّن- أمرٌ لا بدّ منه. ثم إنّ فهم هذه التداعيات على صعيد الجماعة يعدّ خطوةً تعميقيّةً للبحث لناحية الخوض في كيفيّة التّرابط بين الأفراد المتدينين وطبيعة ما ينتج عن هذا الترابط لناحية الأصالة والاعتبارية. ثم إنّ دراسة حالة تطوّر التديُّن عبر التاريخ التديّني على صعيد الأفراد والجماعات، يمكن أن يساعد في فهم مدى تأثير العصر والزمان في كيفيّة تلقّي الإيمان وبلورته وانعكاس ذلك كلّه على التجارب التدينيّة.

من جانب آخر، ووفق حيثيّة أخرى، يتجلّى التديُّن في ثلاثة مجالات مستمدّة حصرًا من تعاليم الوحي:

العقائد التي تتبلور منهجيًا من خلال علم الكلام والتي تندرج معياريًا في إطار الحقّ والباطل.

القيم والتي تتبلور من خلال الممارسة الأخلاقيّة ومعيارها القبح والحسن.

التشريعات والتي تتبلور فقهيًا من خلال العبادات والمعاملات ومناطها المعياري، الحلال والحرام.

هذه المجالات الثلاثة من الضروري أن يُصار إلى تأطيرها ودراستها من خلال فلسفة التديُّن، باعتبارها قضايا مصيريّة في مسألة التديّن، وهي تحتاج إلى بحث وتمحيص من جوانب عديدة، إضافة إلى كونها تنطوي على العديد من الإشكاليات والحيثيات التي تستدعي الدراسة بشكل معمّق، بما يضمن أولاً فهم ماهيّة التديُّن بوجوهه المختلفة، ويفضي ثانيًا إلى فهم التديُّن في مقام الممارسة وبعده الوظيفي... وكثير من الأمور التي لا يتسع المقام هنا للحديث عنها.

*** يقال إنّ المعضلة الكبرى التي يعيشها الفكر الفلسفي الحديث هي فصلها التعسّفي بين العقل والإيمان الديني، وقد كانت سيادة العلمنة الحادّة والإلحاد من أخطر النتائج**

التي ترتّبت عليها تلك المعضلة... كيف تقاربون هذه القضيّة التأسيسيّة انطلاقًا من رؤيتكم الإسلاميّة؟

- أهم إشكاليّة تناولتها فلسفة الدين هي العلاقة بين العقل والإيمان. هذه الإشكاليّة ما زالت تطرح إلى اليوم في زمان تمّ فيه تجاوز العقلانية إلى ما بعدها. ذلك أنّ الدين في الفكر الغربي الوضعي هو جزء من الميتافيزيقا، وكلّ ما هو ميتافيزيقي يغدو في هذا الفكر الغربي فاقدًا للمعنى. فالمسألة هنا ليست وضع الإيمان في مرتبةٍ متعاليةٍ لا يبلغها العقل، كما هو الحال مع الميتافيزيقا التي كانت وضعت حدودًا أمام العقل لا يستطيع تجاوزها لبلوغ عالم الما وراء والمعميات الوجوديّة، بل هي إنزال من مرتبة الإيمان بحيث إنّ العقل لا يليق به بلوغها. وبالعموم، محاولة الفصل بين العقل والإيمان ليست على سويّة واحدة، قد تأخذ أكثر من منحى.

ثمة فصلٌ داخل ديني ـ وليس بالضرورة اعتباره فصلا سلبيًا ـ باعتبار أنّ التّديُّن نوع من الخبرة أو التجربة الشخصية، التي قد يستطيع العقل أن يراقبها من الخارج، لكنّه لا يستطيع أن يتمثّل جوهرها؛ لأنّه يفتقد أداتيًا صلاحيّة الدخول إليها، وبمعنى أدق، فإنّ المعرفة في المجال الديني تختلف بين ما هو عقليّ بحثيّ، وما هو قلبيّ كشفيّ، فضلاً عمّا هو وحْياني. العقل منهجيّ والقلب سلوكي. العقل استنتاجي والقلب كشفي. العقل برهاني والقلب اكتفائي... هذا التعدّد لا يضير المعرفة الدينيّة ما دامت الطرق كلّها تفضي بالعموم إلى تأكيد حقائق مشتركة، وإن بنسبٍ متفاوتةٍ، ذلك أنّ ما يبلغه القلب من خلال السلوك والشهود من مراتب عالية في المعرفة العِرفانيّة بوصفه معرفةً مباشرةً لا يمكن للمعرفة العادية أن تبلغه من خلال العقل والبحث، علمًا أنّ للعقل ميزة الحجيّة التي تُلقى على الآخرين، في حين يبقى العرفان تجربةً خاصةً عصيّةً على التمثل خارج المعايشة الفردية، ولا يمكن تعميمها من دون تمريرها بقناة العقل.

ثمّة نوع آخر من الفصل بين العقل والإيمان وهو المقصود من السؤال، وهو سلبيّ يهدف إلى التشكيك بحقيقة الإيمان وإسقاطه باعتباره مباينًا للعقل أو متضادًا معه. حتى إنّه عندما نجحت العقلانيّة في تسويغ الإيمان وتبريره عبر تحديث المعارف الدينيّة وتجديدها، تمّت معاقبة العقل بإسقاطه ومحاولة التأسيس لما بعد العقلانيّة وإعلاء شأن التجربة والوضعانيّة، فإذا كان العقل مشكوكًا بأمره بوصفه أداةً مثبتةً للإيمان، فكيف بالإيمان ذاته؟ المسألة هنا. الفلسفة التحليليّة اعتبرت مثلاً أنّ كلّ القضايا الدينيّة والميتافيزيقيّة لا معنى لها. يعني أنّ

هذه القضايا لا تستأهل حتى أن يطلق عليها أحكام الصدق والكذب؛ لأنّها -أصلاً- غيرُ متحقّقة. وحدها القضايا التجريبية والقضايا المنطقيّة والرياضية لدى أتباع هذه المدرسة لها معنًى، وبناءً على ذلك، يمكن إخضاعها لمعايير الصدق والكذب.

ثمة موقفٌ آخر، ليس لديه مشكلة في الوصل بين العقل والإيمان والقول بوجود الله، لكنّه يحاول التخفيف من يقينيّة هذا الوجود والتقليل من سطوته. وبالتالي القبول بإدخاله في الحيّز النظري بوجود الله لا يمكن أن يرقى إلى مستوى البرهان اليقيني. إنّ مفكرين معاصرين من أمثال كارل يونج (علم النفس والدين) يقولون بأنّ إثبات وجود الله ممكن عقلاً من دون أن يعني ذلك بالضرورة بأنّ ما يُفضي إليه العقل في هذا المجال براهين يقينيّة، بل قد تكون أقل اعتبارًا من اليقين، ومن هؤلاء الفيلسوف البراغماتي وليم جايمس (أشكال الخبرة الدينية) الذي اتّخذ من الخبرة شرطًا للربط بين الإيمان والعقل؛ حيث لا مشكلة في عقلنة الإيمان، وبالتالي وجود الله شرط أن يكون ذلك مرتبطًا، بمعنى أن الإيمان بالله من الممكن أن يكون متوقّفًا على الإيمان الأضعف تبعًا للاختيارات والاختبارات التي يخوضها الإنسان في الحياة.

وفي مسألة العلاقة بين العقل والإيمان أنصح بقراءة كتاب فيلسوف الدين ريتشارد سوينبرن «العقل والإيمان»؛ حيث يتطرّق إلى آراءٍ تقول بأنّ تعامل العقل مع مسألة وجود الله إنّما يندرج في إطار المعرفة البعديّة وليس المعرفة القبلية، (وأنّ من اختبار العقل إزاء هذه المسألة يرتبط باختبار التحقّق من وجود الله وليس فقط إثبات وجوده وهو ما يعني إخراج مسألة الألوهة من الحيّز البديهي الفطري إلى الحيّز النظري. وربّما من حيّز الخالقيّة إلى حيّز المخلوقيّة. ومن الإلهيات الوجوديّة إلى الإلهيات الطبيعية). وكأنّ أصحاب هذه الآراء يريدون القول بأنّ الاعتقاد بعدم وجود الله ينتج عنه ثغرات عقليّة ومنطقيّة، ويُفضي إلى مأزق الفراغ التفسيري، الذي يضعنا أمام مجموعةٍ هائلةٍ من الإشكالات العقليّة، لذا من الأجدى الاعتراف بوجوده عقلاً من دون أن يكون ذلك مصحوبًا باليقين. بمعنى أنّ قيمة الاعتراف بوجود الله نابعة مما يترتب على القول بعدم وجوده، وليس من الضرورات المثبتة لهذا الوجود، فالوجود هذا محكوم لمحاذير النفي وليس لموجبات الإثبات. وبوجه عام لا يمكن وضع المسيحية والإسلام في خانة واحدةٍ إزاء العلاقة بين العقل والإيمان. المسيحية تتمحور حول السر والإعتلان. كثير من تعاليمها يخضع للملاك الأخلاقي، بينما الإسلام

يقوم على قضايا سواء أكانت توصيفيّة أو قيميّة، فهي لديها قابليّة العقلنة، حتى لو لم يكن مناطها عقلانيًا. فالقضايا العقائديّة يجري البحث حولها بالدليل العقلي، هذا واضح. لكن حتى القضايا التعبّديّة، من قبيل القيم والتشريعات، هي قابلة للمعقوليّة عبر إرجاعها إلى يقينيّة الوحي والخبر.

أخيراً لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ما يدلّ على التلازم بين الإيمان والعقل في الإسلام، هو ما يُؤمن به غالبيّة المسلمين من تماهٍ بين العقل والوحي، والقول بأنّ العقل نبي في الداخل، والنبي عقل في الخارج، وكذلك كما قال النبي محمد ﷺ إنّه «**لما خلق الله العقل استنطقه وقال له أقبل فأقبل وأدبر فأدبر، ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أحب إليّ منك ولا أكمل منك إلا في من أحب، بيد أني إياك آمر وإياك أنهى وبك أثيب وبك أعاقب**». يضاف، إلى أنّ القرآن الكريم استخدم معنى العقل على نحو صيغة فعلية، ولم يستخدمه ولا مرّة على نحو مصدر جامد للتدليل على أهميّة فعاليّة العقل في الإيمان والحياة.

*** ألا يُعتبر حضور سؤال الدين في الغرب اليوم دليلاً على الخواء الذي تركته علمانيّة العقل المحض، وكذلك على حاجة الإنسان المعاصر إلى ملء خوائه الأخلاقي بمنظومة قيمٍ جديدةٍ... وبالتالي هل للغرب الاستعداد والقابليّة لتظهير هذه المنظومة؟**

- أثبتت التّجارب العمليّة حاجة الإنسان الملحّة للعيش في ظلّ مجموعةٍ من القيم المعنويّة المستمدّة من التعاليم الدينيّة؛ لملء الفراغ الروحي والمعنوي الذي يحيط به من مختلف الجوانب. ارتفاع نسبة الانتحار في المجتمعات الغربيّة المرفهة نسبيًا مثل الدول الإسكندنافية، لهو دليل على أنّ الإمكانات الماديّة وحدها لا تكفي الإنسان لكي يعيش مطمئنًا وسعيدًا. الاحتياجات الروحيّة والنّفسيّة قائمةٌ في جوّانيات الإنسان منذ القدم، وستبقى ما دام الإنسان موجودًا، وتلبيتها لا يمكن أن تقتصر على الماديات ومتعلّقاتها. حاجة الإنسان إلى الدين والطاقات الروحيّة إنّما هي حاجات عابرة للأزمان والعصور وليست قابلة للتلاشي أو التضاؤل، تبعًا لتطوّر العلم والفكر والتكنولوجيا. من هنا، النزوع نحو العلمانيّة والإلحاد. وتشيئة الفرد في المجتمعات الغربية فاقمت من المشاكل النفسيّة والرّوحيّة التي يعاني منها الإنسان على الصعيد الفردي، على الرغم من كلّ التعويض الذي أوجدته السلطات والدول للإنسان على الصعيد الجمعي والمجتمعي. لقد أثبتت التجارب قدرةَ المتديّنين على تحمّل الآلام والمشاكل أكثر بما لا يُقاس مع أولئك الملحدين أو اللا

متديّنين. الحياة من دون الإيمان تعني فقدان طاقة إيجابية هائلة تُساعد الإنسان على التأقلم والتكيّف والتحمّل إزاء كوارث العيش ومصاعب الحياة. لهذا، شروط تحقّق الإلحاد صعبة إن لم نقل إنّها مستحيلة، هنالك أشخاص يعلنون إلحادهم لكن لا أظن بأنّ هنالك ملحدين بالفعل. الله يسكن في أعماق كلّ إنسان فيه نفخة من الروح الإلهيّة مهما ادّعى هذا الإنسان بأنّه لا يؤمن بوجود الله. يقول باريت وهو فيلسوف دين: «إنّ الإنسان لا يكون ملحدًا تامًا فإنّه بحاجةٍ إلى مقوّمات تعجيزيّة لا يمكن توفّرها في إنسان طبيعي»... من متمّمات هذا الكلام هو أنّ الإنسان يحتاج أن يكون إلهًا حتى يستطيع أن ينكر وجود الله، وهذا أمر مستحيل؛ لأنّ الكائن الموجود لا يستطيع إنكار ذاته ووجوده.

العزوف عن القيم الدينيّة في المجتمعات الغربية، دفع بالكثير من الأفراد إلى ملء الفراغ الروحي من خلال العودة إلى «المعنى». وبالعموم، رواج الرياضات الروحيّة والتأمليّة والاشتغال على استجلاب الطاقة الإيجابيّة وطرد الطاقة السلبيّة، واللّجوء إلى الشعر الصوفي والأدب الإنساني، كلّ هذا ليس سوى انعطافة ومرحلة انتقاليّة سوف تفضي في نهاية الأمر إلى العودة إلى التمسّك بالدين، خاصّة في ظلّ المشاكل الخطيرة الطارئة التي بدأت تُهدّد وجود الإنسان المعاصر، من البيئة والمناخ والأمراض والأوبئة والتصحّر والفقر والكوارث و...

كلّ المؤشّرات تفيد بأنّ الإنسان الأخير سوف يرتدّ إلى القيم المعنويّة والدينيّة، كحاجة لخلق السلام الداخلي على المستوى الفردي، وكحاجة للاستقرار المجتمعي على الصعيد الجماعي. يقول ألبير كامو «ثقل الأيام مخيف لكل إنسان يعيش وحده من دون إله».

بناءً عليه، لا مناص أمام المجتمعات الغربيّة من العودة إلى التديّن، وإنْ بأشكالٍ وأنماطٍ غير تقليديةٍ، بمعنى أنّ العودة إلى الدين هي بمثابة حاجةٍ ملحّةٍ لدى هذه المجتمعاتٍ، هذه العودة تعزّزها اعترافاتٌ ضمنيّةٌ من قبل مفكرين ملحدين بصعوبة العيش من دون إله. هذا ما عبّر عنه برتراند راسل المعروف بإلحاده حيث قال: «في أعماقي دائمًا وأبدًا ألمٌ فظيعٌ وبحثٌ عن شيءٍ يتجاوز ما يحويه العالم. لا ريب أنّ هذا الألم ناشئ عن عدم الاعتراف بوجود الله، وأنّ هذا البحث هو بحث لا مفرّ منه عنه»..

❊ كيف يمكن الفكر الإسلامي انطلاقًا من الإيمان بالوحي والعناية الإلهيّة بالعالم، أن يواجه تحديّات العقل الانفصالي بين الله والعالم الذي تشهده الحضارة الإنسانيّة المعاصرة؟

- الحديث عن عقلٍ انفصاليٍّ بين الإيمان والوحي، هو من مفضيات الإلحاد ومندرجاته. غير أنّ العقل المقصود هنا ليس مجرّد عقلٍ نظريٍّ يتّخذ من مقولات أرسطو وبراهينه أجندة يرتكز إليها، بل هو عقل عملي وأداتي تتجلّى نتائجه على سبيل المشاهدة والتجربة، وتلحظ منجزاته في الواقع الخارجي وليس فقط في عالمي النفس والذهن. عندما كان الإلحاد مجرّد عقيدة متبناة وفكرة قائمة في الذهن، كان من الممكن مواجهته ودحضه بطريقةٍ تماثليّةٍ من خلال عالم العقائد والأفكار المستندة إلى العقل والمنطق. لكن عندما يصبح الإلحاد، كما هو في عالم اليوم، عبارة عن منظومةٍ مترامية الأطراف، ومتجسّدة عمليًا في السلطة والمال والإعلام والسياسة والثقافة والاقتصاد و... عند ذاك يجب مواجهته تماثليًا من خلال منظوماتٍ توازيه في المادة والصورة، لكنّها تضاده في الجهة والوجهة والمقصد والغاية. لم يعد يكفي لمواجهة الإلحاد إثبات عقلاً وجود واجب الوجود ووحدانيته، بل لا بدّ من إيجاد متمّماتٍ واقعيّةٍ تساهم في دحض الإلحاد وتدفع الناس نحو الإيمان بالله. وحتى لا تبدو مسألة الإيمان بمثابة شيكات مصرفية مؤجلة حتى الآخرة ولا إمكانية لقبضها في الدنيا، يجب المزاوجة بين لوازم الإيمان الإيجابيّة بين الدنيا والآخرة. كما يجب عدم السماح لجعل الإيمان في معادلةٍ تناقضيّةٍ مع العقل، وبالعموم، لم يكن الإلحاد الذي نشهده في عالم اليوم حالة عفويّة، أو لحظويّة، أو على قطيعة مع التحوّلات الكبرى التي شهدها العالم مع بدايات عصر النهضة، ذلك أنّ الإلحاد شكّل ركيزةً مهّدت لقيام حضارةٍ ما زالت تحتلّ الحيّز الأكبر من حياة البشر. تغلغل الإلحاد حصل على نحوٍ تدريجيٍّ على إيقاع مناهضة الدين وإيجاد الحضارة المادية القائمة على تشيئة الإنسان مهما بدت هذه الحضارة أنّها تعمل لرفاهيّة الإنسان. فتمّ على ضوء ذلك إيجاد إلحادٍ مقنّعٍ كشرطٍ لازمٍ لقيام حضارة تقوم على تأليه العلم والمادة على حساب الألوهيّة بطريقةٍ تراكميّةٍ مدروسة في غالب الأحيان وتلقائيّة في أحيان أخرى. القرن الثامن عشر الذي شهد مرحلة التحوّل والخروج من مرحلة القرون الوسطى إلى عصر الأنوار شهد كل ما من شأنه، على الصُّعد الفكريّة والثقافيّة والعلميّة، التأسيس لحضارة تضع العلم والدين على طرفي نقيض؛ بحيث يبقى على الإنسان أن يختار بين التقدّم الذي يشكّله العلم والتخلّف الذي شهده الناس في الدين، وعلى الإنسان أن يحسم خياره بين الإله الإنسان المأمول أو الإله الديني المسؤول- والعياذ بالله- عن تخلّف البشر. وهذا ما عبرّ عنه المفكّر والمؤرّخ الفرنسي باول هازارعندما قال «إنّ القرن الثامن عشر أراد أن يمحو فكرة الاتّصال بين الإله والإنسان».

ممّا تقدم، يمكن القول إنّ الإلحاد في عالم اليوم ليس مجرّد إنكارٍ شفهيٍّ وقلبيٍّ لوجود الله، بل هو تغييب الله وكل ما هو إلهي عن حياة البشر، فيصبح الإلحاد متقدمًا بانتقاله من طوره النّظري إلى مرحلةٍ تطبيقيّةٍ ملموسة ترتكز على محدّداتٍ حضاريّة. علمًا أنّه بعد قرونٍ من التماس التجريبي مع الحضارة الغربية المعاصرة، بدأ الإنسان الغربي يكتشف أنّه من النادر وجود إيمانٍ حقيقيٍّ بائسٍ كما من النادر وجود إلحادٍ فعليٍّ مطمئنٍّ، فالعلاقة بين الإيمان والحضارة التي تفتقدها المجتمعات الغربية المعاصرة، هي وحدها الكفيلة بتحقيق التوازن الروحي للإنسان، وهي تشكّل المقوّمَ الأساسي لطمأنينة البشر.

على الصعيد الإسلامي، إنّ النموذج التديّني من الممكن أن يُشكّل هويّةً واسطيّةً بين الله والعالم. استكمال العقل النظري بآخر عملي بإمكانه ردم الهوّة القائمة بين العالم بما هو مجتمع إنساني والإسلام بما هو دين عالمي. وثانيًا من خلال إعادة تعويم الجانب القيمي في الدين على مستوى الممارسة؛ ليكون قرينًا للجانب التعبدي ولا ينفكّ عنه. يحتاج المسلمون إلى تجارب تديّنيّةٍ مشهودةٍ وناجحةٍ على المستوى الجمعي يصار إلى تقديمها للعالم. التحدي الغربي للإسلام لم يكن يومًا مجرّد تنظير فكريّ، بل هو حضارة مشهودة وجبهة مفتوحة عمليًا في ميادين عديدة. كذلك التشويه التكفيري للإسلام لم يكن مجرّد حالة وعظيّة تبليغيّة، بل استطاع أن يتحوّل إلى دولةٍ مترامية الأطراف تقوم على القتل والترهيب. بمعنى آخر، خوض هذا التّحدّي هو من مهام المسلمين لا الإسلام. ليس من شأن الإسلام أن يخوض معركة الدفاع عن نفسه، بل شأنه هو التوجيه وتوفير التعاليم للمسلمين الذين تُلقى على عاتقهم مهمّة الخوض في التجربة وإما الفشل أو النجاح.

ثمّة جنبةٌ فلسفيّةٌ للموضوع لا بدّ من الإشارة إليها، وهي أنّ ما تقدّم لا يعني البتّة أنّ علاقة العالم بما هو معلول مع الله بما هو علّة، إنّما تقوم على الانفصال بمعنى أنّ الله خلق العالم وترك شأنه للإنسان والقدر والقوانين الطبيعيّة إلى يوم القيامة. الأمر ليس كذلك. وبحسب ما يقول الملاّ صدرا في فهمه للإضافة الإشراقيّة بأنّ تعلّق المعلول بالعلّة هو عين الربط والتبعيّة من دون أن يكون بينهما إضافة، وذلك بخلاف الإضافة المقوليّة التي تفترض الإضافة بين العلّة ومعلولها. ما يعني أنّ العالم بأفراده وجماعاته ومكوّناته لا غنى له عن التعلّق والارتباط بالله على مدى اللّحظة وما هو أقل منها.

إنّ التحدّي أمام المسلمين اليوم هو قدرتهم على الاقتداء بالأنبياء. يجب على المسلمين

التمثل في المنهج النبوي المحمّدي في نشر الإسلام وإعادة إحيائه. الأنبياء كانوا يواجهون الأقوام الكافرة بما يتفوقون به. موسى واجه مجتمعه بالسحر حيث برع السحرة. وعيسى واجه مجتمعه بالإعجاز الطبي من خلال إحياء الموتى وإبراء الأبرص حيث برعوا بالطب. محمد واجه قومه بفصاحة القرآن وبلاغته حيث بلّغ العرب باللّغة منتهاها. من المؤكّد أنّ هذا لا يعني أنّ المطلوب من المسلمين امتلاك المعجزات، فهذا شأن ربانيّ وهو من مختصات الأنبياء. لكن المقصود هو كما أنّ الغرب يتفوّق في التجربة الحضارية، المطلوب من المسلمين اجتراح -بطريقة تماثليّة- تجربةٍ حضاريّةٍ مستمّدة من التعاليم الإلهيّة يناوؤون بها الغرب وإلحاده، بمعنى أنّ المطلوب من المسلمين التمثّل بالأنبياء، التمثل حيث يستطيعون من جهة التحدي وليس من جهة الإعجاز، حيث يعجزون.

أخيرًا، لا بدّ من الإشارة ـ في مقام الحديث عن الإلحاد والعقل الانفصالي ـ إلى أنّ محاولة نفي الفلسفة لله من دون أن تستطيع ذلك لهو دليل بأنّ الله أسمى منها وأنّه هو من خلقها، على الرغم من كلّ ما يُقال عن سياديّة الفلسفة ومطلقيتها وتعاليها وكليتها؛ لأنّه تعالى لو لم يكن كذلك، لكان بوسعها نفيه، وعندما تعجز الفلسفة عن نفي شيء، فذلك دليل على أنّه موجود...

*** كيف ترون إلى قيام علم استغراب نقديّ يُشكّل أسسًا خلاّقة للنّخب المسلمة في مواجهة تحديّات الاستشراق الغربي المستأنف وتأثيره على مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة؟**

- يحتاج المسلمون إلى قراءة الغرب بخلفيّاتٍ معرفيّةٍ وفكريّةٍ، لكن ذلك لا يمُكن أن يتمّ بمجرّد الرّغبة والاندفاع، بل يستدعي مجموعةً من المقدّمات والتحضيرات التي قد لا يكون هنا المجال متاحًا للحديث عنها، بمعنى أنّ ما يقوله حسن حنفي حول تحديد علم الاستغراب من أنّ "علم الاستغراب" في مقابل «الاستشراق»، هو تحوّل الأنا من موضوع للدراسة إلى ذات دارس، وتحوّل الآخر من ذات دارس إلى موضوع مدروس إكمالاً لعمليّة التحرّر الوطني و...هذا الكلام صحيح لكنّه كما أرى متوقف على تهيئة الأنا وتجهيزها بكلّ معنى الكلمة للخروج من كونها موضوعًا للدراسة إلى كونها ذات دارسة.

إنّ دراسة الغرب من قبل المسلمين في إطار علم الاستغراب، يختلف منهجيًا وبنيويًا عن دراسة الغرب للعالم الإسلامي والشرق عمومًا من خلال الاستشراق. لقد مارس الغرب

دراساته الاستشراقيّة على أساس أنّ العالم الإسلامي ظاهرةٌ خارجيّةٌ منفصلةٌ، ولا تشكّل حيّزًا تأسيسيًا في الحضارة الغربية المعاصرة. بينما دراستنا للغرب من خلال علم الاستغراب لا تستطيع النّظر إلى الغرب بوصفه ظاهرةً خارجيّةً وحالةً منفصلةً، بل الغرب حاضر في ظهرانينا ومقوّم لأيّ محاولة نهوض حضاري نقوم بها. مهما بلغت النّزعة المستقلّة لدى الباحث المسلم، فإنّ الشرق بمعظمه مستتبع للغرب. ومهما بلغت حياديّة الباحث الغربي في دراسته للعالم، فإنّ هذا الباحث لن يستطيع الخروج من نظرة الهيمنة الغربية على هذا العالم. لهذا قد لا يستطيع المهيمَن عليه في دراسته للآخر المهيمِن أن تتساوى نظرته البحثيّة مع هذا الآخر، علمًا أنّ الإثنين مرشّحان للشّطح ومجانبة الحقيقة. ومهما يكن، وبشكل أدق نقول بأنّ الإجابة على السؤال شائكةٌ ومعقّدةٌ ويتفرع عنها العديد من الأسئلة:

أوّلاً: إذا كان الهدف من تأسيس علم استغراب على خلفيّةٍ دينيّةٍ هو حصول فهمٍ نقديٍّ للتجربة الغربية مقابل علم الاستشراق، فهل لدى المسلمين ما يكفي من أدواتٍ نقديّةٍ وبنى معرفيّة أصيلة تعكس حقيقة ما يراه الإسلام في هذا المجال؟

ثانيًا: هل المطلوب استهداف التجربة الحضاريّة الغربية بكلّ أبعادها، أم في بعض مكوّناتها... وإذا كان ثمة إمكانيّة لنقدها في الجانب القيمي/الأخلاقي، فهل لدى المسلمين ما يكفي من مخزونٍ معرفيٍّ لنقدها في مجالات المعرفة والاجتماع والنفس والتربية والاقتصاد والحقوق، فضلاً عن جوانب العلم والتجارب الصناعيّة و...؟

ثالثًا: ألاّ يستدعي نقد المسلمين للغرب في هذه المجالات ومن خلال علم الاستغراب، أن يكون لديهم مجالات تأسيسيّة نظريّة، متماثلة معها ومناظرة لها. مثلاً في السياسة والفن والاقتصاد والاجتماع والإدارة و...؟

رابعًا: هل يصحّ أن ينتقد المسلمون الغرب بطريقةٍ نظريةٍ في أمورٍ عمليّةٍ يفتقدون إليها، وهل يصحّ انتقادهم للغرب في تجاربه العمليّة في وقت هم عاجزون عن تقديم التجارب التي يستطيعون من خلالها صلاحيّة ممارسة النقد الاستغرابي؟

خامسًا: هل الأجدى قراءة العقل الغربي وتجاربه وفق المناهج الغربيّة التي أفضت إلى ما أنتجته الحضارة الغربية؟ أم الأجدى قراءة ذلك كلّه وفق مناهج إسلاميّة مستمدّة من الفكر الإسلامي ومجالاته المعرفية؟

سادسًا: في حال كان الأجدى هو الاعتماد على المناهج الإسلاميّة، ألّا يفضي ذلك إلى الوقوع في قطيعة معرفيّةٍ قد تنتج معادلات مشوّهة في فهم الفكر الغربي، تمامًا على النحو الذي أصاب المستشرقين الغربيين الذين طبقوا مناهج غربيّة على فهمهم للإسلام والمسلمين؟

سابعًا: في حال كان الأجدى هو اعتماد هذه المناهج الإسلاميّة، فالسؤال: أين هي هذه المناهج؟ ما هي مكوناتها؟ وهل هي من الحداثة بما يتيح لها لعب الدور المنوط بها، خاصّة أنّ الغرب بات يعتبر أنّ الكثير من مكوّنات المناهج الإسلاميّة قد تجاوزها الزمن من قبيل المنطق الأرسطي وعلم الأصول والفلسفة التقليدية و...

ثامنًا: أليس المطلوب من المسلمين أوّلاً قراءة أنفسهم جيّدًا ونقدها وإعادة إنتاجها بما يتناسب مع عظمة الإسلام، قبل أن يبادروا إلى قراءة الغربي المختلف ونقده؟ أي هل مارس المسلمون جرأة النقد الذاتي قبل أن يعمدوا إلى نقد الآخر؟

تاسعًا: إذا كانت الثقافة هي مجموع ما يمتلكه الإنسان من مخزونٍ معرفيٍّ نظريٍّ، والحضارة هي الترجمة العمليّة لهذا المخزون... فهل يصحّ أن ننتقد الغرب بحضارته العمليّة من خلال ثقافتنا النظرية؟ ألا يعدّ ذلك خللاً لا جدوى منه، مع التسليم بأنّنا نمتلك ثقافةً معاصرةً، ولكنّنا لا نمتلك تجربةً حضاريةً راهنةً يعتدّ بها؟!

عاشرًا: هل الـ «نحن» في علم الاستغراب التي سيتمّ على ضوئها صياغة الخطاب والرؤية هي «نحن الإسلام» أم «نحن المسلمين»؟ إذا كانت الإسلام فهنا عود إلى بدء من المشكلة باعتبار الإسلام مجموعة من التعاليم النظرية التي لم تتحوّل إلى تجربةٍ حضاريةٍ حيّة، وإذا كانت المسلمين، فهي أيضًا تجربة ـ أي تجربة المسلمين ـ قاصرة عن مناوأة الغرب في تجاربه الحضاريّة.

ما تقدّم لا يعني البتّة عدم الجدوى من علم الاستغراب، أو الانحياز إلى الغرب، أو اعتبار التجربة الغربية عصيّة على النّقد، أو أنّها مثار إعجاب... بل ما تقدّم إنّما هو من قبيل وعي الذات المسلمة لتقصيرها في فهم ذاتها، وتردّدها في الأخذ بمقوّمات النهوض، وبالتالي، لا بدّ من العمل على تحويل علم الاستغراب، إذا كان لا بدّ من المضي به، إلى حافز نهوض حضاري للمسلمين، والحؤول دون تحويل علم الاستغراب إلى شعار على غرار شعارات

كثيرة رفعها المسلمون من دون أن يتسنّى لها أن تتحوّل إلى برامج ومشاريع.

لقد اتّخذ الغرب من التفوّق عنصرًا أساسيًا أتاح له قراءة الشرق ودراسته، وفق الطريقة التي نعرفها. ومع أنّ التفوّق هنا ليس شرطًا لازمًا لفهم الآخر ونقده، فإنّ توازن المسلمين مع الغرب في الإطار المعرفي والنقدي، حتى لا نقول في الإطار الحضاري برمّته، قد يكون شرطًا ضروريًا للخوض في تجربةٍ ناجحةٍ على صعيد علم الاستغراب، وإن كان هذا التوازن غير منجز بصورةٍ ملائمةٍ، فإنّ عناصره ومكوّناته متوفّرة، والمطلوب إعادة بنائها وإنتاجها بما يتلاءم مع المضامين العميقة للتعاليم الدينيّة الإسلاميّة الكامنة في النصوص المقدّسة...

من سمات العقل الحداثوي
إقصاء الإيمان الديني من فلسفة المعرفة

حوار مع سماحة الشيخ محمد حسن زراقط

في هذا الحوار مع سملحة الشيخ محمد حسن زراقط الأستاذ في جامعة المصطفى العالمية ومدير مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي في بيروت، نتاخم مجموعة من الإشكاليات المعرفية في عالم الفلسفة والمعاثر التي تعترضها في التعامل مع قضايا الحضارة المعاصرة. وقد تركّز الحوار بصفة خاصة حول الكيفيّة التي تنظر فيها الحداثة الغربية إلى القضايا المعرفية والأخلاقية وأنظمة القيم، وتبيِّن مواطن الخلل التي عصفت بمنهجيّة العقل الأداتي الغربي ولا سيما لجهة الفصل بين البعدين المادي والروحي في الشخصية الإنسانية.

«المحرّر»

*** من أبرز المعاثر التأسيسيّة للحداثة الغربيّة فصلها التعسّفي بين العقل والإيمان الديني،.. كيف تقاربون هذه القضيّة انطلاقًا من رؤيتكم الإسلاميّة؟**

لست أشكّ في أنّ القارئ الكريم لهذا الحوار مطّلعٌ على صعوبة تقديم تعريف واضح المعالم مستوفٍ للشروط العلميّة التي يجب توفّرها في التعريف. ومن هنا نجد كثرة التعريفات التي أدلي بها لشرح هذه الظاهرة وتفسيرها. وكلّ واحد من هذه التعريفات ينظر إلى زاوية من زوايا هذه الظاهرة ويسلّط الضوء عليه ويجعل منه عنصرًا أصيلاً في التعريف وفصلاً مقوّمًا للمعرَّف على حدّ تعبير المنطق الأرسطي. ولا أرى حاجة في مثل هذا الحوار إلى الخوض في التعرفات ومناقشتها، ولكن تكفي الإشارة إلى أنّ السمة الأبرز لخطاب الحداثة هو إحلال الإنسان والعقل الإنسان والتجربة البشريّة محلّ القيم الأخلاقية

والجماليّة والفكريّة الموروثة من الأجيال السابقة. وبعبارة أخرى يمكن القول إنّ الحداثة في أبرز معالمها هي محاولة للقطيعة مع الدين والإيمان الدينيّ وتعميق الصلة مع العقل بالمعنى الحداثوي للعقل.

والسمة البارزة للعقل الحداثيّ الذي نظّر له عددٌ من فلاسفة الإرهاصات الأولى للحداثة الغربية هو «العقل الأداتي» الذي يهدف إلى السيطرة على الطبيعة واستغلالها بأقصى حدّ ممكنٍ. وعلى ضوء هذا التحديد للعقل لم يكن ثمة خيارٌ آخر أمام عددٍ من المفكّرين الغربيين سوى إعلان القطيعة بين العقل الحداثي الأداتي وبين الدين ومفردات الإيمان الديني. وذلك لأنّ العقل بالمعنى المشار إليه لا يقدر على التجوال في ميدان الإيمان من جهة، ومن جهة أخرى تبدو كثيرٌ من مفردات الإيمان الدينيّ قيدًا يحدّ من تألّه الإنسان وسيادته على الطبيعة. وتفرض هذه المفردات مباشرة أو بطريقة غير مباشرة أنّ العالم بما يشمل ساحة لتجلّي الألوهة، وبالتالي لا تفسح هذه المفردات المجال لألوهية الإنسان واعتباره مصدرًا لكلّ شيء ومعيارًا لكلّ حكم.

هذا من جهة الحداثة والحداثوّيين أنفسهم. ويبدو أنّ توفّر على الضفّة الأخرى من ينادي بالفصل بين مفردات الإيمان وبين العقل صونًا لبعض التقليد الإيمانيّ من الخضوع لمشرحة العقل الحداثيّ. وهو إجراء قد يبدو للوهلة الأولى منطقيًّا ومقبولاً فإنّ كثيراً من مفردات الإيمان المسيحيّ يصعب بناؤها على العقل، على الرغم من عدم تنافي كثيرٍ منها مع مقتضيات العقل بالمعنى الفلسفيّ. ولكن في جميع الأحوال ثمّة قضايا إيمانيّة يميل التقليد المسيحيّ إلى التّعامل معها بعين الإيمان بدل النّظر إليها بعين العقل. ومن ذلك مسألة اللاهوت والخطيئة الأولى وما يليها من تكفير (من الكفّارة والتوبة) وغير ذلك. وإثر هذه المعطيات أخذ القرار بالفصل بين مجالين للعمل الفكري الإنساني أحدهما مجال العقل والثاني مجال الإيمان. وهذا يشبه إلى حدٍّ ما الفصل بين السيفين والسلطانين سلطان الملك وسلطان الله الذي تمثّله الكنيسة.

أما على المستوى الإسلامي فيبدو لي أنّ المعطيات الاجتماعية والفكرية والدينية مختلفة وبالتالي لا داعي لتكرار التجربة نفسها وإعادة إنتاجها في ميدان البحث الديني وإنتاج الأفكار الإيمانية. وعلى الرغم من الجدال الذي حصل مرّات في تاريخ الفكر الإسلاميّ بين الفلسفة وبين المتكلّمين أحيانًا أو الفقهاء في حالات أخرى. وعلى الرغم من فتوى

ابن الصلاح المشهورة بإحراق الكتب الفلسفية وعلى الرغم من تبديع عددٍ من الفلاسفة والدخول في صراعٍ معهم. إلا أنّ هذا التيّار المعادي للفلسفة لم يكتسح لا الجغرافيا الإسلامية ولا التاريخ. وبقيت الفلسفة بما هي ساحة من أبرز ساحات نشاط العقل، بقيت على تواصل مع الدين والقضايا الإيمانية إلى حدّ أنّ بعض المتكلّمين ربطوا بين علم الكلام والفلسفة بحيث صارا علمًا واحدًا كما في حالة نصير الدين الطوسي. وعندما نتحدّث عن الدمج بين الكلام والفلسفة نتحدّث عن ما يشبه اتّحاد الساحات بين مفردات الإيمان وبين مؤدّيات العقل وما ينتهي إليه. ولا أنسى الإشارة إلى وجود من عاب على الطوسي فعله هذا واتّهمه بأنّه أنتج علمًا هجينًا لا هو فلسفة ولا هو علمُ كلام. ولا يعنينا الآن محاكمة الطوسي ولا تقويم ما فعل. ولكن الهدف هو الإشارة إلى أنّ العقل الإسلامي لم يجد حاجة ماسّة إلى القطيعة بين العقل والإيمان، سواء وفِّق «اللاهوتيون» المسلمون في التوفيق بين الطرفين أم لم يوفَّقوا. وثمة شاهدٌ آخر من فترة أحدث من فترة الطوسي هو صدر الدين الشيرازي الذي يقول «...حتى يُعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة (المعاد) كما في سائر الحكميات وحاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة» (الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج٩، ص٣٠٣). وهو من أعلن في المحطات الأولى من أسفاره أنّه يبتغي إثبات الإيمانيات بالبرهان، وأعلن أنّ هدفه الوصول إلى محطة يلتقي فيها العقل والبرهان والقرآن. ومن جهة أخرى، فإنّ أكثر مفردات الإيمان المسلّمة تفتح الباب أو تبقيه مواربًا للعقل ليقول كلمته فيها إمّا تأييدًا أو تفسيرًا أو حيادًا.

*** يُنظر إلى أزمة المعرفة في حقبة الحداثة وما بعدها كمؤشّر انعطافيٍّ على المعضلة التي تعيشها الفلسفة الغربيّة المعاصرة. كيف ترون إلى هذه المعضلة، خصوصًا لجهة ما يقال أنّ المعرفة عموماً والمعرفة على وجه الخصوص في الغرب بلغت حدًّا لم تعد فيه قادرة على إنتاج قيمٍ جديدةٍ تلبّي الحاجات الأخلاقيّة والمعنويّة للحضارة المعاصرة.**

ظهرت في الحقبة الحديثة من تاريخ الفكر الغربي مجموعة من النّزعات المعرفيّة تشترك في سمة أساس أهمّها إحالة جميع الأشياء إلى الإنسان، وفي بعض الحالات إحالتها إلى الإنسان الفرد وفق السمة التي لا تُنكر من سمات الحداثة وهي سمة الفردانية. وربمّا يكون الكوجيتو الديكارتي مثالاً مناسبًا لتبيين وجهة النظر التي أحاول الإدلاء بها في هذه المداخلة.

ومن المعروف أنّ ديكارت أسّس للمعرفة على قاعدة الانطلاق من الشكّ، والشكّ هو حالة شخصية لا يمكن تعميمها ولا نقلها من شخص إلى آخر. فعندما خفّف ديكارت كاهله من كل المعارف وألقى بها في أتون الشك لم يبقَ له إلا شكّه هو وتفكيره في الجواب المناسب لكلّ الأسئلة التي يشكّ في أجوبتها المطروحة. وعلى أساس هذا الشك والتفكير أعاد بناء صرح المعرفة المنيف بحسب وجهة نظره وهذا كلّه ما عبّر عنه بقوله: «أنا أفكّر إذًا أنا موجود». وأهم لوازم هذا الكوجيتو هو إحداث القطيعة بين الفكر الإنساني وبين أيّ مصدر خارجيّ للمعرفة بل وبين أي مصدر غير ذاتيٍّ للمعرفة، فلا قواعد عقلية ثابتة عابرة للأذهان، ولا وحي ولا أيّ شيء آخر من خارج الإطار البشري.

والسّمة الخطيرة الأخرى التي ابتُلي بها الفكر الغربي هي نقل بعض الأفكار من مجالها الخاصّ بها، وتعميم العمل بها في مجالات قد لا تكون لها الكلمة الفصل فيها. وهنا آخذ نظريّة التطوّر كمثال مناسب. فقد ظهرت نظرية التطوّر والنّشوء والارتقاء في مجال علوم الأحياء ثم ما لبثت أن سرت إلى سائر المجالات، وحوّلت إلى نموذج أو ما يُعرف بالموديل أو البارادايم لتفسير الكثير من الأشياء وإخضاعها لقانون التطور. فصارت المجتمعات والأخلاق والسياسة والفلسفة وغيرها تطوريّة، يُتعامل معها وتفهم وتفسر وفق مبادئ التطوّر والنشوء والارتقاء. وثمة مثال آخر أحسب أنّه يساعدني على توضيح تصوّري. هو مثال مشهور من دائرة الفيزياء فقد توصّل أحد علماء الفيزياء، وأحسب أنّه شرودينجر، إلى نتيجة مفادها أنّ موقع الإلكترون حول النواة في الذرّة تحدّده وسائل القياس والاختبار. وشرح ذلك بمثال معروف هو مثال القطة التي تقبع في غرفة مظلمة يحاول شخصٌ معرفة موقعها من ثقب باب زنزانتها المظلمة، فعندما يسلّط الضّوء على بقعةٍ محدّدةٍ من الغرفة تأنس القطّة بهذا الضوء وتجلس فيه وهكذا يعتقد الباحث أنّ القطة في هذا المكان الذي سلّط الضوء عليه، بينما الواقع هو أنّ الضوء الذي سلّطه هو الذي جعل القطّة في هذا المكان. وهذه الفكرة الفيزيائيّة نُقلت إلى مجالات أخرى وتحوّلت نسبيّة المعرفة من مجال الفيزياء الذريّة لتتحوّل إلى ظاهرة في جميع العلوم والمعارف، فصارت كلّ المعارف نسبيّة مرتبطة بالعارف. وفي هذا السياق أيضًا يمكن الإشارة إلى التجريب فالتجريب منهجٌ أثبت نجاحه ونجاعته في مجال التعامل مع المادة والظواهر الطبيعية، ثم ما لبث أن تحوّل إلى منهج أثير له الكلمة العليا في جميع ميادين المعرفة الإنسانيّة.

وعندما تُسيطر هذه السمات على الفكر الغربي وتلوّنه بصبغتها، فمن الطبيعي أن يواجه هذا الفكر أزمات حادّة عندما يريد التّعامل مع القيم والمعنويات. وذلك أنّ أهمّ سمات القيم الأخلاقية الثبات وعدم النسبيّة وقابلية التعميم على جميع الناس وفي جميع المواقف. وهذا لا ينسجم مع السمات التي ذكرناها أعلاه. وأخطر ما يمكن الإشارة إليه في هذا المجال بعض المحاولات التي ترمي إلى تفسير الأخلاق والقيم والدين بتفسيرات بيولوجية؛ بحيث يتحوّل الدماغ البشري إلى مصدر للقيم وأشير هنا إلى محاولات معاصرة ترمي إلى تفسير القيم الأخلاقية بواسطة مبادئ علم الأحياء وقوانينه. وعلى الرغم من أنّ هذه الدراسات ما زالت في بداياتها لكنّها تشي بقابليّتها للتطوّر والانتشار والتبني. والدين والتديّن عند بعض الدّارسين المعاصرين خاضعٌ أو تابع لجينات وراثيّة تدفع بعض النّاس إلى الإيمان وتصدّ آخرين عنه وتدعوهم إلى الإلحاد.

إزاء هذه الملاحظات يبدو لي أنّ الفكر الغربي سوف ينحدر إلى مزيد من المشكلات المعرفيّة في مجال تعامله مع عالم المعنى. مع الاعتراف بعدم إمكان التعميم إلى كل ما هو غربي فالغرب في نهاية المطاف ليس نمطًا واحدًا ولا مدرسة واحدة. وما زال يحتضن أصواتًا معارضة للتيار السائد؛ لكنّ كثيرًا من هذه الأصوات ما زالت حبيسة الأكاديميا ولم تستطع الخروج إلى الميدان العامّ للتحوّل إلى تيّار منافسٍ.

*** ألا يُعتبر حضور سؤال الدين في الغرب اليوم دليلاً على الخواء الذي تركته علمانيّة العقل المحض، وكذلك على حاجة الإنسان المعاصر إلى ملء فضائه الحضاري بقيم أخلاقيّة مستمدّة من الفضاء الديني؟**

في مقاربتي للجواب عن هذا السؤال لا أدري بالتحديد إن كنتُ أتّفق مع منطلقاته أو أختلف. وبغضّ النظر عن فهمي للخلفية التي ينطلق منها السؤال والأرضية التي يقف عليها. يبدو لي ضرورة الإلفات إلى أنّه على الرغم من تعدّد نسخ العلمانية واختلاف سطوحها ومستوياتها في موقفها من الدين. وتنوّع هذه المواقف بين علمانية إلحادية تريد إزالة الدين من واقع الحياة الإنسانية، وأخرى تضيّق حدود عمله ونشاطه لتحصره في دائرة الفرد وعلاقاته الخاصة. لكنّ الدين على الرغم من ذلك ما زال حاضرًا بقوّة في جميع المجتمعات الإنسانية. ولم تستطع العلمانية استئصال الدين من ذهن الإنسان. بل ثمة حالات تحوّلت فيها العلمانية نفسها إلى دين. خاصة إذا فهمنا أنّ الدين هو شكلٌ من أشكال التسليم المطلق

والاستسلام لفكرة مطلقة، ولو بإضفاء الإطلاق على فكرة محدودة. وهنا أشير إلى الشهيد السيد محمد باقر الصدر الذي يتحدّث عن المثل الأعلى الذي لا يستغني الإنسان عنه وربّما لا يستطيع العيش دونه فإذا لم يتوفّر له مثلٌ أعلى مطلق غير محدود اتّخذ مثلاً أعلى من محيطه المحدود وحاول عملقته وإضفاء الإطلاق عليه، ثم ما يلبث هذا المحدود المعملق أن يصل إلى أقصى مدياته الممكنة وربّما يخدم الإنسان فترة من الزمان ويعينه على التقدّم خطوة أو خطوات ولكنّ لمّا كان التقييد والمحدودية سمة أصيلة فيه فإنّ الإنسان ما يلبث أن يجد نفسه محاصرًا بما اختار من مثل وبدأ يراوح مكانه ولا يتقدم. ويستنتج الشهيد الصدر من هذه المقاربة أنّ الإنسان لا يمكن أن يستغني عن الدين أو يعارضه على المدى البعيد، فقد يتمكن الإنسان من تجاهل الدين يومًا أو يومين وعقدا أو عقدين وهكذا ولكن في نهاية المطاف سوف يصل إلى طريق مسدود يرى نفسه مضطرًّا للعودة إلى مبادئ الدين أو تديين ما ليس دينًا. كما حصل في بعض التجارب الغربية وأشرنا إليه آنفًا.

ومن هنا فإني، وربّما كنت مخطئًا في فهمي لخلفية السؤال، لا أرى أنّ الحداثة استطاعت طمس الدين وإزالته من الحياة الحديثة. ومن يزر البلاد الغربية يشعر بأنّها ما زالت بلادًا مسيحية في روحها وثقافتها إلى درجة كبيرة وما زالت المسيحية تنبض بالحياة في أكثر المجتمعات الغربية الحداثويّة. وبقي الدين مركز اهتمام عند مفكّري الحداثة أجمع. نعم ربّما استطاعت الحداثة التقليل من حضور الدين وخاصة في المجال السياسي والتشريعي ولكنّه في جميع الأحوال بقي حاضرًا.

وإذا كان لا بدّ من شاهد فكريّ يدلّل على هذا المدّعى، فثمة شواهد كثيرة أهمّها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي يعدّ بحقّ من أهمّ الوثائق التي يمكن ربطها بالحداثة بشكلٍ أو بآخر. فهذا الإعلان المحدود في عدد كلماته وموادّه وردت كلمة الدين فيه أربع مرّات على الأقل. وإنّ عددًا من مواده لا يخفي اشتمالها على بعد دينيّ مهما كان ظليلاً ومخفّفاً. والوثيقة الثانية التي يمكن الإشارة إليها بوضوح أكبر هي ما يعرف بـ«القانون الدولي الإنساني» وهو مجموعة وثائق ومعاهدات تنظم العلاقات الحربية والصراعات بين بني البشر، وأهل الخبرة في قواعد القانون الدولي الإنسانيّ أشاروا إلى عدد من حالات التطابق بين موادّ هذا القانون وبين بعض النصوص والقواعد الدينية ومنها على وجه التحديد النصوص الدينية الواردة في التراث الإسلاميّ عن رسول الله (صلى الله عليه وآله).

أما مسألة خواء الحداثة وإحساس الإنسان بالحاجة إلى الدين، فهي مسألة لا تنكر، وأحسب أنّها تعود إلى جذر أساس، هو أنّ القيم الأخلاقية ما لم تربط بالمقدّس لا تنال قداسة مهما حاول المؤمنون بها إضفاء القداسة عليها. فعندما تُربط القوانين والقيم الأخلاقية بالمصالح واستطلاعات الرأي وما شابه لا يمكن أن تتحوّل هذه القوانين إلى مقدّسات. وفي بعض الأحيان يشعر الإنسان أنّ قصّة الإله التمري تتكرّر في كثير من المجتمعات التي تشرّع القوانين ثم عندما تتحوّل هذه القوانين إلى قيود تعدّلها أو تلغيها إن لم تستطع تجاهلها. وغضّ النّظر عنها. والأمثلة عن القوانين التي عطّلت كثيرة، وأما القوانين التي انتهكت فهي أكثر بكثير خاصة عندما يتعلّق هذا الانتهاك بما هو خارج حدود الغرب وإطاره الجغرافي. وفي الختام يبدو لي أنّ بقاء الدين حاضرًا على الرغم من المحاولات الحداثوية لإزاحته إقصائه من المجتمع الإنسانيّ، عبر وسائل شتّى منها إعادة تأويله بطريقة تتناسب مع مبادئ الحداثة ومنطلقاتها الفكرية، هذا البقاء دليلٌ على أصالة الدين في النفس الإنسانية من جهة، وحاجة الإنسان إليه من جهة أخرى، وقدرة الدين على تحقيق مصالح حيوية للإنسان من جهة ثالثة وليس أخيرة.

*** كيف يمكن الفكر الإسلامي انطلاقًا من الإيمان بالوحي والعناية الإلهيّة بالعالم، أن يواجه تحديّات العقل الانفصالي بين الله والعالم، وهو الأمر الذي تشهده الحضارة الإنسانيّة المعاصرة؟**

قضية العلاقة بين الله والعالم قضية شائكة في الفكر الإسلاميّ. فقد طرح هذا السؤال مبكرًا في علم الكلام الإسلامي وفي غيره من الميادين، وقدّمت أجوبة شتّى حاول بعضها قطع الصلة بين الله والعالم وتنزيهه سبحانه عن أي شكلٍ من أشكال العلاقة بالحوادث كي لا يكون محلًّا للحوادث. وقد ورثت الفلسفة الإسلامية مجموعة من المسائل والأفكار ذات الصلة بالعلاقة بين الله والعالم أشهرها مسألتان إحداهما مسألة علم الله بالجزئيات، والثانية مسألة الخلق المباشر أو الخلق بالواسطة، وخاصّة إذا ضممنا إلى هذا السياق المحاولات الإنسانية لتفسير كيفية الخلق، ففي هذا المجال طرحت على الأقل ثلاث رؤى إحداها نظرية الفيض والثانية الرؤية التي تنطلق من نموذج العلّة الفاعلة، والثالثة نظرية المحايثة والمباطنة التي تقضي ببقاء العلاقة بين الخالق والمخلوق بخلاف النظرية الثانية التي تستبطن الانفصال والاختلاف. والكلام على هذه القضايا يطول وربّما يخرجنا عمّا

نحن بصدده. ولكن بكلمة موجزة ترك المسلمون في تعاطيهم مع هذه الأسئلة بصمات واختلفوا وخطّأ بعضهم بعضًا وتروا حت الأجوبة التي تبنّاها المسلمون بين شرقٍ وغربٍ ويمين وشمال. وتزداد الشقّة عندما يصل الأمر إلى العلاقة بين الله والإنسان وأفعاله فثمة من يؤمن بالتفويض وهي النظرية التي تبناها المعتزلة والتي تقترب إلى حدٍّ ما من نظرية «صانع الساعات» التي وجدت من يتبنّاها في الفكر الغربي، وفي المقابل ثمة من يؤمن باستمرار عملية الخلق حتى للأفعال الإنسانية وينسب خلق أفعال الإنسان إلى الله، وأخيرًا النظرية التي تبنّاها الفكر الكلامي الإمامي وهي نظرية الأمر بين الأمرين.

هذا وبالعودة إلى النصوص الدينية نكتشف أنّ الصورة التي تقدّمها هذه النصوص عن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة تواصل مستمرّ وحاجة دائمة من العالم إلى التدخّل الإلهيّ. وقبل استعراض بعض النصوص لا بأس من الإشارة إلى فكرة مطروحة للنقاش في الفلسفة الإسلامية تتعلّق بهذا النقاش أي نقاش العلاقة بين الله والعالم. فقد سأل الفلاسفة والمتكلّمون هل العالم حادثٌ أم قديمٌ؟ واختلفوا بين من رأى أنّ العالم حادثٌ وأنّ القديم هو الله وحده، وهذه النظرية تبنّاها أكثر المتكلّمين وذلك انطلاقًا من أنّ الاعتقاد بقدم العالم، هو تعبيرٌ آخر عن استغنائه عن الله وتعطيل لله من أهمّ أفعاله وصفاته أي الخلق. بينما رأى الفلاسفة عمومًا أنّ العالم قديمٌ وذلك انطلاقًا من أنّ الصفات التي أدّت إلى خلق العالم قديمةٌ فلا يمكن تعطيلها وتأجيل فاعليّتها فحيث توجد القدرة على الخلق والكرم واللطف و.... لا بدّ أن يوجد أثرها وهو العالم، وأجابوا عن الإشكالية التي أثارها بعض المتكلّمين بأنّ الحدوث لا يؤدّي إلى... ولا يعني الاستغناء، فليست علّة الحاجة إلى الخالق هي الحدوث حتى يؤدّي ضدّها وهو القدم إلى الاستغناء؛ بل علّة الحاجة هي الإمكان والفقر «العالمي» أي فقر جميع الكائنات إلى الله واحتياجها إليه، وبالتالي الفارق بيننا وبينكم هو أنكم تثبتون حاجة العالم إلى الله منذ حدوثه فقط، بينما نحن نثبت حاجته إليه منذ القدم.

وبالعودة إلى النصوص الدينية نلاحظ أنّ القرآن الكريم يؤكّد على الصلة الوثيقة والعميقة بين الله والعالم بدءًا من الإشارة التي يتضمّنها وصف الله نفسه بأنّه «ربّ العالمين» وتتضّح هذه الصورة عندما نتعمّق في دلالات مفهوم الربوبية الذي يتضمّن معنى الرعاية والتربية والعناية المستمرّة التي يشي بها قوله تعالى: ﴿**لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ**﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٥٥)، وقبلها فكرة نفخ الله من روحه في القسم الماديّ من المخلوق الذي استخلفه الله على الأرض والاستخلاف يعني في ما يعنيه عدم القطيعة، يضاف إليها ما يضجّ به القرآن الكريم من نسبة كثير من الأفعال المرتبطة بالعالم المادي إليه سبحانه، والأمثلة كثيرة،

منها: الرزق، وإحياء الأرض بنزول المطر، وتسيير السحاب وسوقه من بلد إلى بلد، والنصر والإمداد للمؤمنين، ومدّ الظلّ، إلى عشرات بل ربمّا مئات الآيات التي تقرّر حقيقة العناية الدائمة التي لا تنقطع بين الله والعالم. بل أكثر من ذلك ثمة أيات في القرآن تكشف عن دور الله في ما يفعله الإنسان نفسه، ومن أجمل الآيات في هذا المجال قوله تعالى في آيات متلاحقة يسأل الله تعالى الإنسان عن ما بين يديه من النعم بدءًا من نطفته التي تستقرّ في رحم امرأته فينتج عنها الولد، مرورًا بما يزرعه ليرتزق به، وصولا إلى الشجرة الذي يقطع ليجعل منها وقودًا لدفئه في برد الشتاء. كل ذلك ينسب إلى الله تعالى على طريقة التساؤل ليخرج الجواب على شكل اعترافٍ من الإنسان لخالقه بالفضل في ذلك كله.

ولم تخلُ النصوص الحديثية من محدّدات لمستوى العلاقة بين الله والعالم. ومن أجمل ذلك وأوضحه ما ورد عن الإمام عليّ عليه السلام حين سئل عن كيفية معرفة الله فأجاب: «**لا يشبهه صورة، ولا يحسّ بالحواس، ولا يُقاس بالناس، قريب في بعده، بعيد في قربه، فوق كلّ شيء ولا يقال: شيء فوقه، أمام كلّ شيء ولا يقال له: أمام، داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارجٍ من شيء، سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره، ولكلّ شيء مبتدأ**» (الأصول من الكافي، ج ١، ص ٨٥.) وفي نص آخر يروى عنه عليه السلام. وتكتمل الصورة عندما ندخل في دائرة النظر والملاحظة نظرية الإمامة التي لا تخلو الأرض منها وهو أمرٌ لفت المفكر الفرنسي هانري كوربان الذي يرى أنّ نظرية الإمامة والمهدوية على وجه التحديد تعطي التشيّع امتيازًا أساسيًّا يسمح ببقاء الصلة بين السماء والأرض على خلاف سائر النحل والأديان.

وتترتّب على هذه النظرة إلى العلاقة بين الله والعالم وترتبط بها الكثير من الآثار والنتائج سواء في ميدان العبادة والعلاقة الصاعدة بين الإنسان والله حيث يندب الإنسان إلى رفع يدي وجوده وربط نفسه بالله في كل شيء حتى لو كان علف دابته كما ورد في بعض الأحاديث، فضلا عن طلب ما هو أهم وأرقى. وفي هذه الخانة توضع قيمٌ أخلاقية إسلامية مثل مفهوم التوكّل، على الرغم من سوء فهمٍ وقع عند بعضٍ في هذا المجال. كما تترك هذه النظرة أثرها في العلاقة الأفقية بين الإنسان وبين الكون الذي يحتضنه وأخيه الإنسان الذي يعيش معه. وممّن التفت إلى هذا الأمر الشهيد السيد محمد باقر الصدر الذي يقول في تحليله لنظرية الاستخلاف حيث يجعل الله سبحانه طرفًا رابعًا في العلاقات الاجتماعية، يقول في هذا المجال: «والاستخلاف عند التحليل نجد أنّه ذو أربعة أطراف؛ لأنّ الاستخلاف يفترض مستخلِفاً أيضاً. لا بدّ من مستخلِف ومستخلَف عليه، ومستخلَف. فهناك إضافة

إلى الإنسان وأخيه الإنسان والطبيعة يوجد طرف رابع في طبيعة وتكوين علاقة الاستخلاف وهو المستخلِف؛ إذ لا استخلاف بدون مستخلِف، فالمستخلِف هو الله سبحانه وتعالى والمستخلَف هو الإنسان وأخوه الإنسان، أيّ الإنسانية ككلّ الجماعة البشرية والمستخلف عليه هو الأرض وما عليها ومن عليها، فالعلاقة الاجتماعية ضمن صيغة الاستخلاف تكون ذات أطراف أربعة وهذه الصيغة ترتبط بوجهة نظر معينة نحو الحياة والكون بوجهة نظر قائلة بأنّه لا سيد ولا مالك ولا إله للكون وللحياة إلّا سبحانه وتعالى... هذه الصيغة الاجتماعية الرباعية الأطراف التي صاغها القرآن الكريم تحت اسم الاستخلاف ترتبط بوجهة النظر المعينة للحياة والكون..» ويتابع ليؤكّد أنّ إضافة العنصر الرابع ليست مجرّد إضافة عددية بل إضافة تؤدّي إلى تغيير جوهري في طبيعة العلاقة بين الأطراف...

*** إلى أيّ مدى شكّلت التبعيّة الأكاديميّة للغرب، عاملاً أساسياً في إنتاج فكر محلي عاجز عن إنتاج معارف مستقلّة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية؟**

بادئ ذي بدء، لا أشكّ في ضرورة إبقاء الأبواب مشرعةً بين الناس للتثاقف والتعارف، ولا أدري إن كانً ظهور الآية يسمح لي بتوسعة دائرة دلالتها لتشمل المعرفة وليس التعرّف. وهنا أشير إلى قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ (سورة الحجرات: الآية ١٣). فالتفسير الأكثر شهرة للآية هو تفسيرها بأن يعرف بعضكم بعضًا، ولكني لا أرى في نصّ الآية ما يعيق إمكانية فتح دلالتها وتوسعتها لتشمل المعرفة، فتعرّف شعبٍ إلى شعب وقبيلة إلى أخرى لا يكتمل ما لم يكن تعرّفًا إلى ثقافته وما أنتجه من معرفة. وعلى هذا المعنى من التعارف جرت سيرة المسلمين في تاريخهم حيث أخذوا العلم والمعرفة من الأمم الأخرى وأعادوا إنتاجها أو تدويرها بما يتلاءم مع سياقهم الحضاريّ. فلست بأي شكلٍ من الأشكال من دعاة القطيعة والانفصال، ولا أتّهم السؤال بالإيماء ولا بالإيحاء إلى هذا الأمر.

ولكنّ التعارف والتعرّف شيء والتبعية والارتهان شيء آخر. وأوافق السؤال في مرماه لإدانة التبعية والارتهان. نعم تعاني مجتمعاتنا ومؤسساتنا الأكاديمية من فشل كبير في كثير من النواحي. فقد استوردنا الجامعة وأنظمتها وتخصّصاتها، ومقرراتها التعليمية من الغرب وفشلنا في تقليده من جهة وفشلنا في إنتاج نموذجنا الخاصّ بنا من جهة أخرى. ولست أرمي إلى التعميم، ولكنّ هذه السمة هي السمة الغالبة على مؤسساتنا التعليمية. ولحسن الحظّ أو لسوئه أنّ هذه الشكوى هي شكوًى عامّة تنطبق على غيرنا أيضًا. فثمة أصواتٌ أكاديمية وازنة تتّهم العلوم الاجتماعية مثلا بأنّها تعاني من سيطرة المركزية الأوروبية عليها

وأنّ النظريات السائدة في الأكاديميا الغربية هي نظريات تنتسب إلى ما لا يزيد عن ستة أو سبعة من البلدان الغربية.

وقد بدأ علماء العالم الإسلامي على تنوّع مشاربهم بالالتفات إلى هذا الخلل ومحاولة الاستقلال والتخلّص من التبعية والارتهان للغرب ولكنّ المسار طويل يحتاج إلى عقود حتى تؤتي ثمارها. وثمة حلول بسيطة لا تحتاج إلى أكلاف عالية وجهود، أقلّها أن تتحوّل قضايانا الخاصة إلى موضوعات للدرس والبحث ولو بنفس المناهج والآليات المعتمدة في الغرب. وهي خطوة أولى في مسار طويل رسمت له أهداف عالية ومهمة تحت عناوين تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية أو أسلمتها. وهي مشاريع مباركة لكنّها تحتاج إلى ورشة واسعة وطويلة المدى نسأل الله سبحانه للعاملين فيها التوفيق والقدرة على بلوغ الأهداف المتوخّاة.

*** كيف ترون إلى قيام علم استغراب نقدي يشكّل أساسًا للجهود المفترضة التي على النخب المسلمة اعتمادها في مواجهة تحديّات الاستشراق الغربي المستأنف وتأثيره الراهن على بنية مجتمعاتنا؟**

التعرّف إلى الغرب ودرسه ضرورة فكرية وحضارية لا يمكن التغاضي أو غضّ النظر عنها، وذلك أنّ الغرب بنى حضارة تردّدت أصداؤها السلبية والإيجابية في حياتنا طوعًا وكرهًا. والأسباب والعناصر التي تدعونا إلى دراسة الغرب كثيرة أهمّها أنّه ينبغي أن ندرس الغرب نفسه لنقوّم تجربته ونستفيد منها إيجابًا وسلبًا. أما الإيجاب فإننا لا ننكر على الغرب تحقيق نجاحات متعددة في مجالات شتى بدءًا من التطوّر التقني وصولاً إلى التطور المدهش في العلوم الإنسانية وما يرتبط بالمجتمعات البشرية من قوانين وأنظمة. ولست الآن بصدد إعطاء تقويم إيجابيّ لهذه التجربة الإنسانية، ولا أقصد من التطوّر المعنى الإيجابي بالضرورة، ولكنّي أقصد من التطور المراكمة الفكرية والعلمية التي تسمح لنا بممارسة أعلى درجة من درجات الانتقاء واختيار ما ينفع سياقنا الحضاري وما لا ينسجم معه ولا ينفعه. ومهما يكن من أمر موقفنا من التجربة الغربية فإنّها تجربة بشرية تشتمل على الغثّ والسمين وفيها ما ينفع الناس وينبغي أن يستقر في الأرض، وفي الفكر الغربي من جهة أخرى ما لا ينسجم مع سياقنا الحضاري والثقافي وهذا ينبغي تجنّبه.

ويقع في دائرة القسم الأوّل أي النافع نقد الغرب لنفسه فالغرب ليس غربًا واحدًا ولا مدرسة فكرية واحدة؛ بل الغرب مدارس وتيّارات فكرية متعددة وثمة تيّار واسع وعريض في

الفكر الغربي ينتقد الغرب ويعيد النظر في حضارته وما أنتجه في القرون الأخيرة. وقد بلغ هذا التيّار النقدي حدًّ التجذّر في الغرب خاصّة في الجوامع والمراكز الأكاديمية. وهنا أشير إلى مجموعة من المفكّرين يطلقون على منظومتهم الفكرية مصطلح (Decoloniality) ديكولوينالية أو ما بعد الاستعمار وإن كان يرى أحد الأصدقاء المختصين أنّ مصطلح ما بعد الاستعمار ليس مصطحا دقيقًا للتعبير عن هذا التيار الفكري. وعلى أي حال فإنّ السمة الغالبة لهذا التيّار أو المدرسة الفكريّة هو نقد الحداثة الغربية واتّهامها ببناء أسسها ونظرتها إلى الإنسان والعالم والمجتمع على أسس استعمارية. ويكفي للدلالة على عمق هذا التيّار أن نقرأ عناوين كتب تحدّث عن «الجانب المظلم للحداثة الغربية»، وكتابات أخرى تركّز انتقادها على العقل الأداتي للحداثة الغربية وما شابه ذلك من عناوين.

والجهة الأخرى التي تجعل درس الغرب والاطلاع عليه مهمًّا وحيويًّا لنا هو ما أنتجه الغرب من أدبيات حولنا في علوم شتى، ويكاد غير المطلع لا يصدّق أنّ ما أنتج في الغرب بلغ هذا الحجم كمًّا ونوعًا. ويكفي للدلالة على ضخامة الكمّ أن أشير إلى أنّ كاتبًا تساءل في عنوان كتابه عن الإسلام ما هو؟ وأراد أن يجيب عن هذا السؤال بالاعتماد على ما دُوِّن باللغة الإنجيليزية على وجه التحديد ووضع قيودًا أخرى زمنية وغير زمنية فبلغت مصادره التي اعتمد عليها لإنجاز دراسته المئات على الرغم من تعدد القيود التي وضعها كي يضيّق دائرة مرجعيّاته البحثية. هذا بإحدى اللغات فما بالك إذا وسّعنا دائرة النظر لتشمل الغرب كله بلغاته المتعددة ومؤسساته الأكاديمية المهتمة بدراسة الإسلام والمسلمين من جهات شتّى.

وعليه لا غنى لنا عن دراسة الغرب والتعرّف إليه. ولكنّي مضطرٌّ للتعبير عن تحفّظي على المصطلح في بعض دلالاته، فقد أثيرت تحفّظات من جهات عدّة على مصطلح الاستشراق واتّهم باتّهامات عدّة، بدءًا من المركزية الغربية إلى غيرها من الانتقادات التي وجهت إلى هذا الحقل العلمي والثقافي. والخشية نفسها تتكرّر مع مصطلح الاستغراب، يُضاف إلى ذلك أنّنا في البيئة الاسلامية استخدمنا مصطلح الاستغراب في معنى آخر أقرب إلى الانبهار بالغرب والتأثر به. وهنا أشير إلى جلال آل أحمد في كتاب «غربزدگی» الذي ترجم بالعربية إلى الاستغراب، مع تحفّظي على هذه الترجمة للمصطلح، وأرى أنّ مصطلح «لوثة الغرب، أو مسّ الغرب» هو الترجمة الأقرب إلى مراد المؤلف.

التعرُّف على المسيحيّة الغربيّة
ركن أساسي في علم الاستغراب

حوار مع الدكتور حميد رضا آية اللهي

يدخل هذا الحوار مع الباحث في الفلسفة السياسيّة الدكتور حميد رضا آية اللهي في سياق التأصيل لعلم الاستغراب. وقد تركّزت الأسئلة الموجّهة إليه على موقعيّة الدّين والإيمان المسيحي في صوغ ثقافة الغرب حيال قضايا عالميّة شتّى.

نشير إلى أنّ الدكتور آية اللهي حائز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة بروكسل في بلجيكا. ويشغل حالياً منصب أستاذ متقاعد في جامعة العلامة الطباطبائي، ورئاسة المركز العلمي لفلسفة الدين. وتقتصر أبحاثه بشكل رئيس على حقل الفلسفة، ولا سيّما فلسفة الدين. وقد صدر له حتى الآن الكثير من الكتب والمقالات، أهمّها: (معايير البحث الديني المعاصر)، و(أبحاث في الفلسفة والبحث الديني المقارن)، و(فلسفة الدين)، و(التحديات الجادة الماثلة أمامنا في العلم والدين والسياسة)، و(الله والدين في عالم ما بعد الحداثة)، و(مفاهيم ومسائل فلسفة الدين)، وما إلى ذلك من الأعمال الأخرى. ومن بين اشتغالاته البحث عن الأبعاد المتنوّعة للتديّن، والتحديات المحدقة والحياة الإيمانية. وإقامة المؤتمرات، والدورات التعليمية، والمحاضرات حول هذه المسائل. وفي ما يلي وقائع الحوار:

"المحرّر»

*** ما هو مدى أهميّة ومحوريّة دور المعرفة الدينيّة والمسيحيّة في مشروع «الاستغراب»؟**

إنّ من بين المسائل الهامّة جدًا في معرفة الغرب، هو موقع الدين في الغرب، بل إنّ التعرّف على الدين مؤثّر للغاية حتى في سائر حقول الاستغراب الأخرى أيضًا، دون أن

يلتفت الكثيرون إلى هذه الحقيقة؛ ولذلك فإنّه من بين الأمور التي يجب القيام بها من أجل الاستغراب قبل كلّ شيء هو الجواب عن أسئلة من قبيل: ما الذي يعنيه مفهوم الدين من وجهة نظر الغربيين؟ وما هي الأعمال والأبحاث التي قام بها الغربيون بشأن الدين؟ وما هي الفرضيات والمسائل المطروحة في هذا الشأن؟ وما إلى ذلك من المسائل الأخرى. أمّا المسألة الأولى فهي أنّ هناك فروقًا جوهريّة بين المسيحية والإسلام، والفرق الأهم في هذا الشأن يكمن في أنّ المسلم هو الشخص الذي يؤمن بالتوحيد وأنّ الله واحد، وأنّ الله سبحانه وتعالى قد أرسل الأنبياء والرُسُل، وأنّ المعاد حقّ. فمتى ما وصفنا شخصًا بأنّه مسلم، فهذا يعني أنّه يؤمن بالله والنبي الأكرم والمعاد. وأمّا الشخص المسيحي فليس كذلك. فإنّ صفة المسيحي لا تطلق على الشخص الذي يؤمن بإله واحد وما إلى ذلك. إنّ عنوان المسيحي إنّما يطلق على الشخص الذي يؤمن بمسار تاريخي. ونعني بالمسار التاريخي هنا أنّ الله قد خلق أبانا آدم وأمنا حوّاء. وأنّهما كانا في الجنة، وأن آدم قد اقترف المعصية، وأدّى به ذلك إلى الطرد من الجنة والنزول إلى الأرض. وأمّا نحن المسلمين فلا نرى أنّ أبانا آدم قد أخطأ أو أنّه قد ارتكب معصية ـ والعياذ بالله ـ وإنّما نقول: إنّه قد ترك الأولى. في حين يقول المسيحيون: إنّه قد ارتكب المعصية، وإنّ هذا العصيان كامن ومتأصّل في ذوات جميع أفراد البشر، وفي الوقت نفسه كان بعض أولاده من أمثال قابيل يقترفون الذنوب والمعاصي أيضًا. وفي الواقع فإنّ الله من جهة قد ألحق المعصية الذاتية بآدم، ومن جهة أخرى هناك طائفة من الذنوب يقوم بها البشر. وحيث إنّ الله ـ في المنظور المسيحي ـ إله مرهف الحس وهو محض الحبّ، ولذلك لم يطق صبراً على أن يبقى البشر يرزحون تحت هذا الذنب، ولذلك نزل بنفسه إلى هذا العالم على شكل بشر وهو السيد المسيح؛ ليعيش في هذه الدنيا، وعانى في هذا العالم كثيراً وقاسى أنواع العذاب والمآسي والمحن، وإنّ هذه الآلام التي كابدها السيد المسيح تمحو خطيئة الإنسان. وفي الحقيقة فإنّ السيد المسيح بعد أن تمّ رفعه على الصليب، مسح جميع ذنوب البشر. ولكن أيّ بشر تمّ محو خطيئته الذاتية؟ إنّه ذلك الإنسان الذي يؤمن بهذه الحادثة التاريخية. ولذلك هناك شعيرة غُسل التعميد في الديانة المسيحية. فالشخص ما لم يغتسل غُسل التعميد، يعتبر مذنبًا من وجهة نظر الكنيسة. إنّ غُسل التعميد يمحو حتى الذنوب الأخرى. ثم تتواصل القضية على هذا النحو، وتكون المسيحية عبارة عن الاعتقاد بهذا المسار التاريخي، ولهذه الغاية يتعيّن على الفرد أن يطوي مراحل كثيرة؛ كي يتعلّم مسار المسيحية بشكل جيّد. وعليه هذا هو نمط التفكير المسيحي، وإنّ البعض منهم

من الكاثوليك، ويقولون إنّ وقت الارتباط بالله يجب أن يكون له مكان واحد، وأن يكون هناك نظام كنسي؛ ليقوم المسيحيون بعبادة الرب في ذلك المكان، ويكون ذلك المكان مركزًا لارتباطهم بالله؛ ومن هنا فإنّ المسيحية تختلف عن الإسلام من هذه الناحية اختلافًا كاملاً. وحتى الإنجيل الذي هو مجموعة من تعاليم السيد المسيح التي ألقاها على الحواريين من أتباعه، وكتبت بعد رفعه إلى السماء بخمسين سنة، وكتب فيه القديسون حالاتهم، وبعدهم كتبت أعمال من قبيل أعمال الرسل وما إلى ذلك. استمر عمر الوحي في الإسلام ٢٣ سنة، بينما يبلغ عمر الوحي في المسيحية ١٥٠٠ سنة. إنّ الوحي في المسيحية يعني أنّ بعض القديسين ـ والذين تقدّسوا في ظلّ ظروف خاصّة ـ يتفوّهون ببعض الكلمات في حالات خاصة، ويقوم بعض الأشخاص بجمعها وتدوينها. وعلى كل حال فإنّ مرادي من هذه المقدمة؛ هي أنّ المسيحية حيث تشتمل على هذا المسار، وأنّها بذلك تختلف عن الإسلام اختلافًا جذريًّا، وعليه فإنّ مسائله ستكون من نوع آخر وبشكل مختلف. بعبارة أخرى: إنّ هذا النمط من التفكير يجعل الكثير من مسائل المسيحيين تختلف عن مسائل المسلمين.

*** ما هي نسبة الثقافة المسيحية إلى الثقافة الغربية المعاصرة؟ وبعبارة أخرى: هل انفصل الغرب الجديد عن جميع جذور الثقافة المسيحية، وأصبح ثقافة جديدة قائمة بالكامل على أساس الإلحاد أو العلمانية والإنسوية؟**

نعلم أنّ أكثر البلدان الأوروبية علمانيّة، بيد أنّهم بأجمعهم ينظرون إلى المسيحية بوصفها ثقافة أساسية بالنسبة لهم. إنّهم يقولون: نحن لسنا مسيحيين، ولكن المسيحية هي التي أنجبت هذا الغرب، وهذا لا يُعدّ تناقضًا. وفي الحقيقة فقد تمّ التأسيس للمسيحية بينهم بوصفها ثقافة. من ذلك لو أنّ مسلمًا ـ على سبيل المثال ـ أراد أن يتحدّث معهم حول مسألة ما، فإنّهم بأجمعهم سوف يتحوّلون إلى مسيحيين، ويقولون: إنّ لدينا في الحدّ الأدنى هوية مسيحية. ولذلك فإنّ الكثير من مسائلهم تختلف عن المسلمين. إنّ قرآننا هو كلام الله، في حين أنّ إنجيلهم هو كلام الله والإنسان، ومن هنا ينشأ بحث الهرمنيوطيقا. لقد أدرك الغربيون في القرن الخامس عشر للميلاد أنّ هناك اختلافًا بين قرآن المسلمين وإنجيل المسيحيين. ومن هنا قرّروا أنّ الإنجيل ليس كلام الله قطعًا، وأنّه لا مناص من تفسيره. ثم لجأوا إلى أنواع النِّحَل التفسيرية؛ لغرض بيان كيفية استخراج كلام الله من بين هذه النِحَل. ومن ناحية أخرى لا مناص من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّ الكثير من التعاليم

المسيحية وشعائرها تختلف عن الإسلام؛ من ذلك مثلاً أنّ بإمكان الرجل والمرأة في الإسلام أن يجريا صيغة عقد النكاح والزواج فيما بينهما، وفيما إذا كان هناك عاقد، فإنّه إنما يجري صيغة العقد بوصفه وكيلاً عن المرأة والرجل. وأمّا في الغرب فلا يمكن للزوجين أن يُجريا عقد الزواج فيما بينهما، وإنّما يجب عليهما إجراء مراسم الزواج في كنيسة خاصة على يد قسّ خاص مجاز من قبل أسقف، وأن يكون الأسقف مأذونًا من قبل الكاردينال، وأن يكون هذا الكاردينال مأذونًا من جهة البابا. يقول القس: أعلن منذ اليوم أنّكما زوج وزوجة. إنّ دور الكنيسة هنا يكمن في أنّ الزوج والزوجة لا طريق لهما إلى إبرام عقد الزواج في غير الكنيسة. ومن هنا فإنّ الزواج الذي يتم عقده في الكنيسة يعدّ ارتباطًا مقدّسًا تمّ عقده من قبل الله عز وجل. فهل يمكن لهذين الزوجين أن يطلّق أحدهما الآخر أو أن ينفصلا عن بعضهما؟ كلا قطعًا؛ لأنّ الصلة التي قامت بينهما صلة إلهية، ولا معنى للطلاق والانفصال فيها. ثم لنفترض أنّك كنت مسيحيًّا وذهبت إلى بلد لا يقطنه مسيحي واحد، وكنت من المسيحيين المؤمنين الملتزمين؛ فما الذي يمكنك فعله في مثل هذه الحالة؟ هل يمكن لك أن تعمل على تأسيس كنيسة وممارسة العبادة هناك؟ كلاّ قطعًا؛ فالعبادة إنّما يقوم بها قسّ خاص وعبر مراسم خاصّة. ومن هنا فإنّ المسيحيين الملتزمين لا يذهبون إلى مكان إلا ويعملون أوّلاً على بناء كنيسة، وأن يقيم فيها قسّ موفد من قبل البابا المؤيّد بروح القدس، وروح القدس منصوب من قبل الله. كما أنّ المسيحي الملتزم لا يستطيع التوبة فيما بينه وبين ربّه، بل يجب عليه أن يقوم بإجراءات التوبة في الكنيسة، بمعنى أنّ عليه أن يقصد الكنيسة ويعترف بالذنب والمعصية التي اقترفها؛ ليتوب عنها ويغفر الله ذنبه، بعد أن يقول له القس: لقد عفوت عنك يا ولدي. وفي الحقيقة فإنّ هذا القس مكلّف من قبل البابا، والبابا من قبل الروح القدس، والروح القدس من قبل الله؛ ليتولّى هذه المسؤولية، كي يغفر خطيئة هذا العبد. وأمّا في الإسلام فإنّ جميع أنواع الارتباط تكون بين العبد وخالقه دون واسطة؛ فحتى الأئمة عليهم السلام لا يقفون حائلاً بين العبد وربه، إلا على نحو الشفاعة. ولكن هذا الأمر لا معنى له في الكنيسة. وعليه فإنّ هذا النّوع من الرؤى موجود في المسيحية بكثرة، ومن هنا فإنّ الالتفات إلى الديانة المسيحية يعدّ أمرًا ضروريًّا من أجل التعرّف على الغرب والفلسفة الغربيّة. ويأتي تذكيري بأنّ الاعتقاد بالمسيحية اعتقاد بمسار تاريخي، بمعنى أنّ لهذا الاعتقاد تبعات كثيرة، ومن بينها التبعات الثقافية. كما أنتج هذا الاعتقاد الكثير من التحديات في الثقافة الغربية الحديثة أيضًا.

*** هل لك أن تحلّل لنا التبعات الثقافية التي أفرزتها المسيحية للغرب المعاصر، مع بيان التحدّيات المعرفيّة المرتبطة بذلك؟**

إنّ النموذج الذي يمكن بيانه هو أنّ المسيحيّة لا تحتوي على شريعة وحلال وحرام. إنّ اليهودية ذات شريعة، وهي شريعة تفصيليّة، وهي أوسع من الإسلام وأشدّ منه في هذا الخصوص. إنّ المسيحية تطالب بمجرد أن تكون إنسانًا صالحًا، وأن تكون ودودًا ومتسامحًا، وحيث إن المسيحية كذلك، فإنّ نوع تعاطيها مع الكثير من الأمور يكون مختلفًا. تقول المسيحية: إنّ على النّاس أن يكونوا متسامحين فيما بينهم، وأن يساعد بعضهم بعضا، وأن يحبّ بعضهم بعضا، ولذلك لا معنى لأيّ نوع من التجبرّ والقهر وما إلى ذلك في المسيحية؛ ومن هنا ورد في الإنجيل: (من لطمك على خدّك الأيمن، فحوّل له الآخر أيضًا) . وإذا أخذوا منك عباءتك؛ فاعطهم رداءك أيضًا. بمعنى أنّ المسيحية لا تحتوي على صبغة دفاعيّة في هذا النوع من المسائل؛ ومن هنا يكون الإسلام من وجهة نظرهم دين عنف. أنتم في الإسلام تقولون: (قاتلوا)؛ فما معنى القتال؟ إنّ الإسلام يقول: إذا تعرّضت للظلم، وجب عليك الدفاع عن نفسك ومواجهة الظلم بقوّة. وأمّا المسيحية فتقول: يجب حل المسألة بشكل متحضّر وبأدب. وقد تسلّلت هذه الأمور إلى الكثير من الأفكار الأساسية في الغرب. من ذلك أنّ فلسفة التاريخ منذ هيغل فصاعدًا، تعتبر مسألة في غاية الأهمية؛ لأنّ الرؤية التاريخية جزء لا يتجزّأ من المسيحية. ولا توجد لدينا في الإسلام مثل هذه الرؤية التاريخية؛ كأن نقول ـ على سبيل المثال ـ لقد ذهب النبي الأكرم ﷺ في هذا اليوم، وقام بكذا، وقد بُعث في هذا اليوم، ويأتي شخص آخر ويقول: كلا، لم يُبعث في ذلك اليوم، وإنّما بعث في يوم آخر، ونقول لشخص: هل تؤمن بالنبي الأكرم ﷺ؟ يقول: أجل. فنقول له: إنّ هذا يكفي. إنّ هذا النّوع من المسائل لا ربط له بالتاريخ. ومن هنا فإنّ شؤون المسيحيين تختلف عن شؤون المسلمين. من ذلك مثلاً أنّ المسلم إذا اعتقد بنظريّة التطوّر، فإنّنا لا نعتبره ملحدًا؛ وأمّا إذا قال بها المسيحي، فإنّ اعتقاده هذا سوف يعتبر من وجهة نظر الديانة المسيحية إنكارًا للهبوط من الجنّة، والمعصية الذاتية، وحضور الله في العالم وما إلى ذلك؛ ومن هنا تكون مسألة التطوّر على الدوام شأنًا مسيحيًّا؛ وأمّا عند المسلمين فلم تكن نظريّة التطوّر تشغل حيّزًا كبيراً من الاهتمام. وإنّما نحن نواجه مجموعة من التحديات فيما يتعلّق بتفسير بعض الآيات القرآنية، ولكنّها لم تصل أبدًا إلى الخوف على الشاب المسلم ـ الذي يقرأ دروسًا في علم الجيولوجيا والأحياء ـ من الانحراف عن الدين. في حين أنّها شغلت مساحة

واسعة من الجدل في العالم الغربي. في عام ١٩٣٣م، توجّه جميع أولياء أمور الطلاب إلى المحكمة للشكوى من المناهج التعليمية؛ لاعتقادهم أنّ الكتب الدراسية ـ التي تقرّها وزارة التربية والتعليم؛ لتكون مناهج يدرسها أبناؤهم ـ تدفع أبناءهم نحو الإلحاد؛ لاشتمال هذه المناهج على نظريّة دارون. كان على الأبناء أن يختاروا بين الإيمان بنظريّة دارون أو بالمعصية الذاتية الواردة في النصوص المسيحيّة، وبالتالي فقد كسبت الأسر المسيحيّة هذه الدعوى، وصدر الحكم بإلغاء هذه المناهج الدراسية. وكانت هذه المحكمة تعرف باسم محكمة آركانزا، واستمرّت بعد ذلك لستين سنة. وأصبح الأمر دولة بين الأهالي ووزارة التربية والتعليم، وكان كل واحد منهما يأتي بأدلّته ووثائقه ليتغلّب بها على الآخر في هذه المحكمة. إنّ التّحدّي القائم بين الدين والمسيحيّة، ليس بشدّة التحدي القائم بين العلم والدين، ولكنّه نوع آخر من التحدي، وهو من النوع الهام بطبيعة الحال. إنّ هذا التحدّي لم يتجلّ بهذا المعنى بين العلم والإسلام، كما هو الحال بالنسبة إلى نظرية التكامل التي سبقت الإشارة إليها، وكما نعلم فإنّ الكثير من النظريات العلميّة في الغرب كانت تقوم على هذه النظريّة؛ وعليه فإنّ كلّ من يريد أن يبقى متدينًا، يتعيّن عليه أن يحلّ هذه المشكلة مع نفسه بشكل وآخر. لنفترض أنّ زلزلة شديدة تحدث في مكان ما، فما الذي يفعله الناس تجاه هذه الظاهرة؟ هناك من يقول إنّها: حادثة طبيعية، وهناك من يقول: إنّها إرادة الله، وما إلى ذلك من أنواع وأقسام التحليلات التي تصدر عن الناس في هذا الشأن. وهناك من يقول: لا بدّ أن يكون هناك من ارتكب عملاً قبيحًا، واستوجب نزول هذا العذاب. من هو الله في الديانة المسيحية؟ إنّ الله في المسيحيّة هو محبّة محضة. إذًا، لماذا وقعت الزلزلة؟ إذا كان الله محض الحبّ؛ فما هو سبب معاناة البشر؟ ولذلك كانت جميع المسائل التي تثار في المسيحية على الدوام تتعلّق بالشرور؛ بمعنى أنّه كيف يمكن لنا ـ مع وجود الإله الذي يتّصف بالمحبّة المحضة والخالصة ـ أن نفسّر وجود كل هذه الشرور الي تقع في العالم؟ أمّا بين المسلمين فالذي يحظى بالأهميّة الأكبر هو مسألة القضاء والقدر. وتعود أهميّة المسائل إلى نوع البنية الدينية والإطار الفكري والفضاء الثقافي. ولذلك فإنّ المسائل والتوجّهات في الديانة المسيحية تختلف عن توجّهات المسلمين واهتماماتهم. من ذلك مثلاً أنّ البروتستانت كانوا يعترضون دائمًا على تدخّل الكنيسة في جميع الشؤون الدينية للناس. ومن هنا فإنّهم قد أحدثوا الكثير من التغييرات في الديانة المسيحية. إنّهم قلّلوا من دور الكنيسة، بمعنى أنّهم يطالبون المكلّفين بالحفاظ على الارتباط مع الله، وإن كانت

لديهم بعض الآداب والتقاليد الكنسية. وعليه لا مناص من أن تكون نتيجة ذلك هي أنّ كلّ واحد من المسائل الدينيّة إنّما يكون بلحاظ الأفهام الشخصيّة، وبذلك يكون الدين أمرًا شخصيًّا تمامًا، ويفقد مفاهيمه الاجتماعية عند البروتستانت. ومن هذه الناحية يكون لدى البروتستانت تفسيراً لجميع التعاليم الدينية. فحتى التفسير الديني الذي ينكر شخص السيد المسيح، وأنّ السيد المسيح شخص ولد في مكان خاص وما إلى ذلك من الحيثيات والخصائص، بل إنّ المسيحية تعني ذات تجلي العالم والهبوط وما إلى ذلك. وعلى هذا الأساس فإنّ البروتستانتية مذهب فردي بالكامل؛ وعليه فهل تعدّ جميع هذه التفسيرات دينية؟ أجل، إنّها من وجهة نظرهم دينيّة. وقد تحدّثت على المستوى الشخصي مع الكثيرين من كبار المسيحيين. كان أحد المسؤولين المسيحيين يقول لي: إنيّ أغبطكم؛ عندكم القرآن، ويمكنكم الاحتكام إليه في إثبات صحّة المدعيات أو سقمها، وبيان ما هو الكلام الصائب وما هو الكلام الخاطئ، أو أنّ هذا العالم يتكلم بكلام صحيح أم لا. وحيث إنّنا لا نمتلك مثل هذا الكتاب، فإنّ جميع الكتّاب والتفاسير تعدّ كلام الله والدين؛ ابتداء من التجسيم فصاعدًا. لقد قام أحد البروتستانت مؤخّرًا باعتناق الأورثودوكسية، وقال في هذا الشأن: لقد وجدت البروتستانتية تستخفّ بتجسيم الله إلى حدّ كبير، حتى لم يبق شيء من التجسيم في البروتستانتية؛ في حين أنيّ أرى أنّ المحور الأساسي للدين هو التجسيم. ولذلك فقد تركت البروتستانتية، واعتنقت الأورثودوكسية. وعلى هذا الأساس لا يمكن اجتناب فهم المسيحية في إطار التعرّف على مختلف أبعاد الغرب. وبعبارة أخرى: إذا أردنا أن نفهم الغرب بشكل دقيق، يجب علينا أن ننطلق من فهم الديانة المسيحية.

*** طبقًا لهذا التقرير الذي أفدتموه، يمكن الادّعاء بأنّ الكثير من التحدّيات المعرفية، التي تجلبها الحضارة الغربية الحديثة للمجتمعات الإسلامية، تضرب بجذورها في المعتقدات المسيحية. في حين أنّه لا بدّ من الالتفات على الدوام إلى الاختلافات الجوهرية بين الإسلام والمسيحية.**

نعم هو كذلك؛ من ذلك مثلاً أنّه لا معنى للرؤية السياسية في المسيحية. في حين أنّه لا يمكن للإسلام أن يكون بمعزل عن السياسة؛ إذ لا بّد أن يكون هناك شخص يتولىّ أمر جباية الزكاة. وأن يكون هناك من يجمع الأنفال ويقوم على توزيعها، وكذلك هناك سلسلة من المسائل الأخرى، مثل الحدود والقضاء وما إلى ذلك. وأمّا في المسيحية فلا وجود

لمثل هذه المسائل، ومن هنا فإنّ فصل الكنيسة عن الدولة يعني أنّ النظام الكنسي موجود إلى جانب نظام الدولة، وأنّ الكنيسة والدولة عليهما عدم التدخّل في شؤون بعضهما. في حين لا يوجد مثل هذه الأمور في الإسلام. وبهذه الرؤية يجب أن يكون النظر إلى المسائل الأخرى في المسيحية مختلفًا، ونعني بهذه المسائل الأعم من الفلسفة والثقافة والاقتصاد وحتى الإلحاد. وكذلك من هذه الناحية يكتسب الإنسان أهميّة في المسيحية. إنّ الإنسان من وجهة النظر المسيحية يمتلك لنفسه وفي قبال الله هويّة خاصّة. ومن هنا لا معنى لمعرفة الإنسوية الغربية والعلمانية الغربية دون معرفة المسيحية. وبهذه العبارة التي استخدمتها يجب أن تكون العلمانية علمانية مسيحية. وذلك لأنّ المسيحية في الأساس تشتمل على دين شخصي، وأنّ الكنيسة وحدها هي التي يجب أن تحقّق هذا الارتباط. فأنا أريد غدًا أن أنزل إلى السوق وأمارس التجارة؛ فما هو شأن الله في هذه المسألة؟ إنّ الشخص المسيحي يمكنه أن يمارس البيع والشراء بعيدًا عن المعتقدات المسيحية، والعلمانية بهذا المعنى من ذاتيات المسيحية. في حين أنّه لا يمكن النظر إلى الإسلام من هذه الزاوية، وأنواع الأنظار الأخرى من قبيل الرؤية الموضوعية وما إلى ذلك؛ لأنّ الله قد تأنسن؛ وعلى هذا الأساس فإنّ محورية الإنسان والنزعة الإنسوية تولد على الدوام من صلب هذه الأفكار. وحاليًا لديّ عمل مشترك مع مجموعة الفلسفة في جامعة أوكسفورد. لقد كان ما ادّعيته على الدوام هو أنّكم عملتم في حقل الأنثروبولوجيا وفلسفة التاريخ وما إلى ذلك، وأمّا أنا فقد عملت في حقل الأبستيمولوجيا والأنطولوجيا وما إلى ذلك. بمعنى أنّ الفضاء الذي أنتم فيه يختلف عن الفضاء الذي أنا فيه، وإنّ أيّ نوع من أنواع الانتقال من ثقافة إلى ثقافة أخرى سوف يعرقل الوضع؛ كما هو الحال في هذا البحث الواسع والمتمثّل بالتجربة الدينية. إنّ التجربة الدينيّة لا يمكن تطبيقها في الإسلام بالمعنى الذي يقصدونه. إنّ ما يقوله الإلحاد من أنّ الله هو الآمال المتراكمة ذاتها، وأنّ كلّ ما في الأمر هو أنّ الإنسان يدفعه الشطط فيتصوّر أنّ الله موجود في الخارج؛ ويبدأ باختلاقه وعبادته وتقديسه، في حين أنيّ بذلك لا أعبد الله حقيقة، وإنّما أعبد أمنياتي ورغباتي ومشاعري. فما الذي يعنيه هذا الادّعاء حقيقة؟ إنّ الله المسيحي الذي تأنسن، والإنسان في هذا المسار مشغول بدوره بعبادة نفسه. حقًّا إنّ هذا الدين والفهم الديني يمثّل أفيونًا للشعوب. وعلى هذا الأساس يجب إخضاع كلّ واحدة من العبارات والمدعيات للتدقيق والدراسة من خلال ملاحظة شرائطها. وفي المقابل لماذا ظهرت أنواع النشاطات العلمية مباشرة ومنذ القرن الأوّل من بزوغ فجر الإسلام؟ بينما الأعمال العلمية

التي كانت قد ظهرت في اليونان تمّ تعطيلها وإلغاؤها بمجرّد دخول المسيحية إلى تلك الأصقاع؟ حيث تم تعطيل النشاطات والأعمال العلمية على مدى ستة عشر إلى سبعة عشر قرنًا. في حين أنّ العلم انتشر وازدهر بمجرد مجيء الإسلام؛ والملفت في البين أنّ الغربيين في العصور الوسطى قد تعلّموا الفلسفة اليونانية والعلوم الأخرى المرتبطة بها من المسلمين ولم يتعلّموها من اليونان. أريد بيان الاختلاف في نوعية الآراء والاختلاف في الأنظار، وأنّه لا بدّ من الرجوع إلى المسيحية في دراسة كلّ رؤية ومناقشتها. ومن هنا أرى أنّ هذا هو أسّ المسائل في دائرة التعرّف على الغرب.

*** ما هي التحدّيات الماثلة حاليًا في المجتمع الغربي أمام الإنسان الحديث الذي يعيش في الغرب، ويريد الالتزام بالمسيحية؟**

إنّ التحدّي الأوّل يحتوي على تحديات عدم المعقوليّة. يجب أن نوضح للآخرين معقوليات أعمالنا. بمعنى تلك التعارضات الموجودة بين المعتقدات الدينية والعقل. إنّ التحدّي الأهم الماثل أمام هذا الإنسان يكمن في أنّ عليه أن يوضّح ذهابه إلى الكنيسة والالتزام بلوازم ذلك. والتحدّي الثاني يتمثّل بالإجابة عن الأسئلة المتعلّقة بظاهرة الشرور في العالم، وأنّ الله كيف يسمح بوقوع الزلازل مثلاً؟ كيف تدعو لطفل مريض كثيرًا، وتتضرّع إلى الله من أجل شفائه، ثم يموت متأثّرًا بفعل المرض؟ إنّ المسيحية تواجه تحديًا جادًا وأساسيًّا في مسألتين، وهما: مسألة الشرور والتكامل الذي يعدّ من ذاتيات المسيحية. في حين أنّ مسألة الشرور تدفع المسلمين نحو العدل الإلهي. فنحن لا نقول: لماذا يكون هناك شر؟ وإنّما نقول: لماذا لم يصبني ذلك الشر؟ ولماذا لم تتحقّق العدالة؟ وعلى هذا الأساس يذهب الكثير من الغربيين إلى الاعتقاد بإله فاقد للوجود، بمعنى أنّ الله أمر إلهي من دون وجود أو كينونة. يقول ألتايزر: إنّ الإلهيات تعني موت الله. بمعنى أنّ موت الله يتحوّل إلى لاهوت، ومن هنا نكون نحن والرسالة التي يجب أن نعمل عليها. كما أنّ فريدريتش نيتشه لا يقول بعدم وجود الله، وإنّما يقول بأنّ الله قد مات؛ بمعنى أنّه كان موجودًا ثم انعدم. وهذا هو التفسير الدقيق لرفع المسيح على الصليب. إنّ الله قد مشى إلى الصليب برجله. فما الذي حدث بعد واقعة الصليب؟ (قال الله: قوموا بالأمور بأنفسكم، ومن الآن فصاعدًا، لا شأن لي بكم). ومن ناحية أخرى فإنّ النسويّة في ذاتها وماهيتها تعاني من مشاكل جمّة مع المسيحية. وذلك لأنّها تحصر المسألة بثالوث ذكوري قوامه: (الأب، والابن، وروح

القدس). في حين أنّنا نقول: (الأم، والبنت، وروح القدس). إنّ المسيحية من وجهة نظر الحركة النسوية ذكورية في ماهيتها. والتحدي الآخر يكمن في أنّ الإنسان في الحياة المادية والطبيعية يتعينّ عليه أن يكون معنويًّا وروحانيًّا أيضًا. وبعبارة أخرى: إنّ تحقيق نمط الحياة الدينية، يُعدّ من جملة التحديات الهامّة. وعلى كل حال يجب أن يقترن الاعتقاد الديني بالحصانة الفكرية. وفي الوقت نفسه فإنّ هذا النّوع من الاعتقاد ينطوي على تداعيات فرديّة واجتماعيّة.

الروحانيّة العلمانيّة هي تعبير عن مأزق المعنى في الحضارة المعاصرة

حوار مع الدكتور محمد فنائي إشكوري(*)

الدكتور محمد فنائي إشكوري حائز على شهادة الدكتوراه في فلسفة الدين من جامعة مكغيل الكنديّة. وهو حاليًا عضو في الهيئة العلميّة لمؤسّسة الإمام الخميني للتحقيقات، ويشتغل في حقل الفلسفة المقارنة، وفلسفة الدين والعرفان الإسلامي تدريسًا وتحقيقًا. وقد صدر له حتى الآن كتب كثيرة، منها: «المعرفة الدينية»، و«العلم الحضوري»، و«العلم الإسلامي والجامعة الإسلامية»، و«مكانة المرأة في الفكر الإسلامي»، و«الالتزام بالحقيقة»، و«أزمة المعرفة»: نقد العقلانيّة والروحانيّة التجديديّة»، و«مناجاة العارفين: شرح الحكمة والروحانيّة الشيعيّة في دعاء كميل»، و«مدخل إلى تاريخ فلسفة الغرب»، و«خصائص العرفان الشيعي الخالص»، و«الفلسفة والعرفان الإسلامي في مواجهة التحديات المعاصرة)، و«العرفان الإسلامي في نصوص علماء الشيعة»، و«مدخل إلى فلسفة العرفان». كما نشر له العشرات من الأبحاث في حقل الفلسفة والعرفان والدين.

نسعى في هذا الحوار إلى بيان عيوب وثغرات النّزعة الروحانيّة الجديدة السائدة اليوم وخصوصًا في الغرب.

«المحرر»

*** ما المقصود بالنّزعة الروحانيّة الجديدة؟ وما هي أبعاد التقابل بين النّزعة الروحانيّة الجديدة والروحانيّة الإسلاميّة؟**

الروحانيّة ترجمة للمفردة الإنجليزية (Spirituality) أو (Spirit) بمعنى الروح. وفي

---

[*] تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

الحقيقة فإنّ الـ (Spirituality) تعني الروحانيّة والاتّصال بعالم الروح وما وراء المادة. وبطبيعة الحال فإنّ المعنوي والروحاني متوافقان من حيث المعنى والمصداق، رغم اختلافهما من الناحية اللفظية. ومن بين الاتّجاهات المعاصرة السائدة في حقل النزعة الروحانية، هو الاتّجاه إلى الروحانية دون الإيمان بعالم الغيب. في حين أنّه لا معنى للروحانية دون الاعتقاد

بالروح وبالله وعالم ما وراء الطبيعة. إنّ الـ (Spirit without Spirituality) يعني الحديث عن نوع من الروحانية بمعزل عن الروح. وبعبارة أخرى: الروحانية من دون دين، ومن دون الاعتقاد بالله والإيمان بالأمور الدينية، في حين يبدو أنّ هذا النّوع من الروحانية ينطوي على شيءٍ من التناقض؛ إذ إنّ الروحانية بالمعنى الشائع والتاريخي لا يمكن أن تفهم بمعزل عن الدين. ومن هنا فقد عمد المنظّرون في هذا الشأن إلى تغيير هذا المعنى، أي أنّهم استفادوا من لفظ الروحانية وأرادوا به معنًى آخر؛ وعلى هذا الأساس فإنّ الروحانية المعاصرة هي في الغالب أشبه باللفظ المشترك. إنّ الروحانية أو السلامة الروحيّة تعني في الكثير من الأحيان السلامة النفسيّة، وعدم وقوع الأشخاص في الاكتئاب وانعدام الأمل، وأن يعيشوا حياتهم بسعادة وحبور. أو أنّها تفهم ـ في الحدّ الأقصى ـ في إطار الحياة الأخلاقية. في حين أنّ هذا المعنى غاية في التضاؤل والانخفاض لمفهوم الروحانية. وبطبيعة الحال فإنّ الروحانيّة الدينيّة تشتمل بدورها على السلامة النفسية والأخلاقية أيضًا، إلا أنّها تمثّل شيئًا أوسع من ذلك. إنّ جوهرها هو الارتباط بالمعنى وباطن العالم والارتباط بالله سبحانه وتعالى، وإنّ الموارد المذكورة إنمّا تمثّل مجرّد جانب من آثار ذلك الارتباط. إنّ الفرد الذي يرتبط بالله سبحانه وتعالى ويكون متصلاً بباطن العالم يعدّ سليمًا من الناحية النفسية، ولا يعتريه الاكتئاب وانعدام الأمل. قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ ﴾ [سورة الرعد (١٣)، الآية ٢٨]. إنّ الأساليب الدنيوية السائدة التي يتمّ تقديمها في إطار تسكين النفس والروح، من قبيل: حركات اليوغا، أو تناول بعض العقاقير الخاصة، أو الاستماع إلى الموسيقى، ربمّا تساعد على إيجاد المسكّنات الوقتية، ولكنّها لا تحتوي على العمق والديمومة. إنّ هذه الروحانية لا ربط لها بالوحي وعالم الغيب، وإنّما هي من ثمار التجارب العاديّة للإنسان، وعلى خلاف الروحانيّة الدينية المتّصلة بوحي السماء. في الروحانيّة الدينية إذا كان هناك من كلام عن الروحانيّة وآثار

الحياة الروحانية، فإنّ هذا الكلام بأجمعه يعود بجذوره إلى الوحي والتعاليم الدينية؛ وأما في الروحانية العلمانية فإمّا أن يتمّ إنكار الله بالمرّة، أو تتمّ الغفلة عن الربوبية التشريعية للباري تعالى في الحدّ الأدنى، أي إنكار تلك الشريعة التي تعمل على تنظيم الواجبات والمحرمات وسلوك الحياة على أساس الأحكام الإلهية. ومن هنا يتولّى الإنسان بنفسه عمليّة اتّخاذ القرارات بشأن هذه الضرورات والمحظورات بشكل كامل. ويقوم الإنسان بتحديد ما يجوز ولا يجوز بنفسه. وهكذا هو اتّجاههم إلى الحياة الأخروية وخلود الإنسان أيضًا. إنّ أكثر الروحانيات الجديدة لا تؤمن بالمعاد الديني. فهناك منها ما هو مادي بالكامل ولا يعتقد بالآخرة أبدًا، وهناك منها ما هو متأثّر بالعرفان الشرقي في ذهابه إلى الاعتقاد بالتناسخ. ومن هنا فإنّ التعاليم الدينية والمعتقدات التقليدية في المجتمع الإسلامي تتناقض جذريًّا مع معتقدات الروحانيات الجديدة. فلا يمكن للإنسان أن يكون متدينًا، ويتّخذ ـ في الوقت نفسه ـ من الروحانيات الجديدة منهجًا وطريقة لحياته؛ إذ سرعان ما سوف يتّضح هذا التناقض إن عاجلاً أو آجلاً.

❋ ما هو موقع الخرافة ودورها في النزعة الروحانية الجديدة؟

- هذا سؤال جيّد. بعد الدخول في هذا النّوع من الروحانيات سوف تدركون للوهلة الأولى أنّها شديدة الجاذبيّة، وتبدو في بعض الحالات علميّة بحسب الظاهر، ولكن سرعان ما ستطفو بعد ذلك بعض الخرافات والكلمات الاعتباطية على السطح؛ وهي كلمات لا تقوم على أيّ مستند علميّ أو عقليّ. عندما تكون لدى الفيلسوف بعض المعتقدات ـ سواء أكان فيلسوفًا ماديًّا أم إلهيًّا، أم مسلمًا أم غير مسلم ـ فإنّه يقيم معتقداته على مجموعة من الأدلّة العقلية والفلسفية. فإن كانت تلك المعتقدات متطابقة مع العقل، كان ذلك الاستدلال والادعاء مقبولاً. كما أنّ العالم التجريبي في حقل الفيزياء والكيمياء، يعمل على توثيق مدّعياته عن طريق التحقيقات المخبرية والأساليب العلمية أيضًا. ونحن نرى تلك الأساليب ونعمل على تقييمها ثمّ نقبل بها أو نرفضها. وهكذا النبي عندما يدّعي شيئًا، إنّما نقبل مدّعاه على عمومه بسبب تطابق هذا المدّعى مع العقل والفطرة. وقد أجاب النبي الأكرم عندما سألوه: ما الذي تدعو إليه؟ قائلاً: أدعوكم إلى عدم الشرك بالله، والإحسان إلى الوالدين، والعدل في القضاء، وعدم قتل أولادكم مخافة الفقر والجوع، وما إلى ذلك من الأمور التي نجدها مجموعة في قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ

أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام (٦): ١٥١ ـ ١٥٢].

إنّ هذه بعض تعاليم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وهي تعاليم تتّفق مع الفطرة الإنسانية، ومن هنا فإنّها تكون مقبولة، فإذا كان المخاطب عنيدًا وصعب المراس، يأتي دور المعجزة. من ذلك أنّنا إذا انجذبنا لفنّ ما من قبيل: الموسقى أو الخط أو الصوت الجميل. على سبيل المثال. سنقع في الحقيقة تحت تأثير جمال ذلك العمل الفني. فإذا كان الادّعاء أو الأثر غير مشتمل على أيّ واحد من هذه الخصائص، بمعنى أنّه لم يكن متطابقًا مع الفطرة، ولا يمكن إثباته بالدليل العقلي والعمل المخبري والتحقيقات العلميّة، ولم يتم دعمه بالمعجزة، ولا هو يحتوي على جماليّة يمكن أن تجتذب المخاطبين، عندها سوف يضطرّ صاحب هذا الادّعاء إلى الخداع والتزييف واللجوء إلى الخرافات. ولا تزال هذه الأساليب موجودة في المجتمعات الإسلامية أيضًا؛ حيث يتم اجتذاب بعض الأشخاص من خلال الوعود الكاذبة أو ممارسة الخداع والشعوذة وما إلى ذلك من الوسائل المرذولة. إنّ هذا النّوع من اختلاق الدين والروحانيات المصطنعة، ليس أمامه من سبيل سوى الخرافة والخداع؛ إذ ليس لديه شيء آخر يقدّمه كي يتمكّن الأشخاص من الإيمان على أساسه بما يدّعيه. ومن هنا فإنّ الخرافات تلعب دورًا كبيرًا في هذه الاتّجاهات والتيّارات. فلو تمّ تجريد الروحانيات الجديدة من الخرافات، سوف يتمّ تجريدها من كامل أسلحتها. إنّ الخرافة تعني المعتقدات التي لا تستند إلى أي مبنى يمكن الدفاع عنه. إنّ الكلام الذي لا يستند إلى دليل معتبر يعدّ خرافة، حتى إذا كان تقديمه باسم الدين.

*** ما سبب إقبال الشباب على المصاديق المختلفة للروحانيات الجديدة في المجتمعات الإسلامية المتنوّعة؟**

- إنّ هذه الشرائط تعبرّ عن آليّة الخداع، والخداع هنا يعني إظهار غير الواقع على أنّه واقع. ليس كلّ النّاس يفكّرون بمنطقيّة. نشاهد أنواع الخرافات في مختلف المجتمعات، وهذا

الأمر يثبت أنّ النّاس على استعداد لتقبّل الخرافة؛ إذ إنّ الوصول إلى الحقيقة أمر مستصعب. لقد ذكر القرآن الكريم في الكثير من آياته أنّ أكثر الناس لا يعقلون ولا يتدبّرون ولا يتفكّرون. لا سيّما إذا وجدوا في شخص ما جاذبيّة خاصّة، فإنّهم سوف يصدّقون ما يقوله دون تريّث. إنّ لدى قادة هذا النوع من الفرَق والفنون وزعمائهم قدرات كبيرة للتأثير على الآخرين. هناك في بعض الأحيان شخصيات تتمتّع بكاريزما وظاهر أنيق أو حلاوة في اللسان، وجمال في البيان، ومهارة في نسج القصص، أو إنشاد الشعر. وعلى كلّ حال فإنّهم يتمتّعون بصفات بارزة تمكّنهم من اجتذاب الأشخاص. من ذلك على سبيل المثال أنّ ساتيا ساي بابا يقول: إنّ الله قد حلّ في وجودي منذ أن بلغت سنّ الرابعة عشرة، وقد ادّعى أنّه سيعود إلى الحياة بعد سبع سنوات من موته. وقد صدّق به أتباعه الذين يبدو عليهم أنّهم عقلاء وطبيعيون واعتياديون؛ إذ تمكّن ساي بابا من اكتساب ثقتهم بالخداع والاحتيال. وإنّ الذين ادّعوا النبوة جميعًا أو حتى الربوبية، أو الأشخاص الذين ادّعوا المهدوية وحصلوا على الكثير من الأتباع، قد استفادوا من هذه الأساليب. إنّ الدعامة الأولى التي يتمتّع بها هؤلاء الأشخاص تكمن في مجموعة من الخصائص التي يتّصفون بها، وإلا فإنّ الذي يعاني من الخرَق لا يستطيع أن يُؤسّس لنفسه فرقة وأتباعًا. غاية ما هنالك أنّهم يعملون على توظيف طاقاتهم وقدراتهم في الاتجاهات السلبية والخاطئة. وحتى بالنسبة إلى زعيم عصابات التهريب أو بيع الممنوعات أو السطو والسرقة، يتمتّعون بذكاء أو قوّة عضليّة وجسديّة تجعلهم مؤهّلين لهذه الخصائص واستقطاب الأعضاء وتماسك العصابة. إنّ هذه الخصائص تدعو بقية الأعضاء والأفراد إلى اختياره بوصفه رئيسًا للجماعة. إنّ الخرافة ليست أمرًا جديدًا، فإنّ أكثر الادّعاءات والمعتقدات السائدة في المجتمعات البشريّة على طول التاريخ لم تكن سوى خرافة؛ بمعنى أنّ بذرة تقبّل الخرافات موجودة في البشر. لا سيّما وأنّ النّاس يميلون بغريزتهم الفطرية إلى المعنويات والروحانيات. إنّ المطالبة بالمعنويات أمر ذاتي؛ بمعنى أنّه كما نمتلك خمسة حوّاس ظاهريّة أو لدينا الحسّ والتجربة الأخلاقية، نمتلك كذلك حسّ المطالبة بالمعنويات أيضًا. وفي الواقع هناك حسّ فطري وذاتي اسمه الحسّ المعنوي وهو كامن في وجود البشر. ومن هنا يمتلك الإنسان اعتقادًا بالمعنويات والروحانيات والأمور الباطنية والغيبية. وإنّ معرفة الله الفطريّة من هذا القبيل أيضًا. إنّ النزعة الأصيلة في وجود كلّ إنسان تدفعه إلى الحقائق الباطنية وعالم الغيب والأسرار والأمور الباطنية. فإذا لم يكن الشخص من أهل التعقّل والتدبّر ولم يهتدِ بنور الفطرة والعقل والوحي، فإنّه سوف يضلّ

الطريق. إنّ ميل الإنسان إلى الخرافة أمر عرضي، أمّا ميله إلى المعنويات والباطن والغيب، فهو أمر أصيل وذاتي من قبيل الميل إلى الجمال والأخلاق. ومن هنا فإنّ النّاس على استعداد لينجذبوا إلى الادّعاء الصالح بمجرّد سماعه إذا كان لديهم ثقة نسبية بقائله؛ لظنّهم أنّ هذا الأمر يمثّل تلك الحالة الروحية والمعنوية التي تتوافق مع فطرتهم. إنّ هؤلاء المخدوعين ليسوا عاطلين من العقل. إنّهم أناس طبيعيون واعتياديون ولكنّهم لا يدققون، ومن هنا نجد أنّ الله سبحانه وتعالى يكثر من التأكيد على أهميّة التعقل والتدبّر وضروريتهما في آثار الأمم السالفة وأحوالها، والاعتبار بالتاريخ وما إلى ذلك، وأمر باتباع الصالحين.

*** هل لكم أن تحلّلوا لنا المبنى الأبستيمولوجي للنزعة المعنوية والروحانية الجديدة؟**

- من الواضح أنّ ابستيمولوجيا الروحانية الجديدة تختلف عن الأديان السماوية. تقوم فرضيّة المؤسّسين للروحانية العلمانية على أنّ الوصول إلى السعادة لا يحتاج إلى هداية إلهيّة؛ وذلك لأنّ في عقل الإنسان كفاية، ويمكنه لوحده أن يعثر على طريق السعادة والشقاء، أو أنّهم كانوا بشكل عام ينكرون ميتافيزيق الأديان وغفلوا عنه؛ وعلى هذا الأساس فإنّ مباهم الأبستيمولوجي يقوم على أنّ الإنسان يستطيع بمفرده أن يتدبّر الطريق إلى السعادة. إنّ المبنى الأبستيمولوجي لهذه الروحانيّة يقوم على كفاية العقل والتجربة البشرية. يحدث في بعض الأحيان أن يجعل الشخص من تجربته الشخصيّة أساسًا للوصول إلى الطريق الصحيح في الحياة، إلا أنّ هذا الشخص في غاية السذاجة والسطحية أو أنّه يعاني من داء النرجسية والغرور والعُجب؛ حيث يرى نفسه بمستوى الأنبياء وأنّه هو الذي يحدّد الصراط المستقيم؛ وعليه فإنّ الاعتماد على العقل المحدود والممزوج بالأهواء النفسية يعدّ أساسًا أبستيمولوجيًّا لبعض الروحانيات الجديدة. وبعبارة أخرى: يقوم افتراضهم على أنّ مجموعة القوى الإدراكية للإنسان والتجربة البشرية والتجربة الشخصية للفرد تكفي للهداية والحياة الصحيحة، وأنّه لا حاجة إلى الوحي في تحديد السعادة. وهذا بطبيعة الحال في مقام الادّعاء؛ إذ إنّهم لا يستفيدون حتى من العقل والتجربة؛ بمعنى أنّ مدّعياتهم لا تستند إلى دعامة عقلية أو تجريبية، بل تقوم على التخيّلات والتحليلات الوهميّة، والعلوم والتجارب الناقصة، والأهواء النفسية التي تتجلّى في قالب من الخرافات وأنواع الخداع والتضليل. وتارة تقوم الادّعاءات على هذا المبنى القائل بأنّه هناك حاجة إلى الله، ولكن لا حاجة إلى وحي الأنبياء، وإنّما نأخذ الحقيقة من الله مباشرة، بمعنى أنّهم يدّعون نوعًا من النبوة، أو

يقولون إنّ القلب كفيل بأن يدلّ إلى الطريق الصحيح؛ بيد أنّ هذه المدعيات جميعها ليست سوى أوهام، ولا يمكن لها أن تقوم على أساس من الصحّة.

*** هل المبنى الأبستيمولوجي للحداثة متجانس مع مبنى النزعة الروحانية الجديدة؟**

- أجل، غاية ما هنالك أنّ الحداثة تدّعي الاستغناء عن الوحي، وتكتفي بالعقل الجمعي للبشر، وتعمل على توظيف العقل والمنطق والعلم التجريبي؛ وأمّا في الروحانية الجديدة فلا يتمّ توظيف العقل الفلسفي والتجريبي؛ بمعنى أنّها لا تمتلك دعامة استدلاليّة وعقل تجريبي وعلمي، وأمّا الحداثة فإنّها تمنح قيمة للعقل والتجربة. وليس لدينا اعتراض على ذلك بطبيعة الحال؛ وذلك لأنّنا بدورنا نقول باعتبار العقل والتجربة أيضًا، ولكنّنا لا نراهما كافيين، فإنّنا بالإضافة إلى العقل والتجربة نحتاج إلى الوحي أيضًا. لا يمكن التعرّف على مجهولات العالم جميعها بمجرّد العقل والتجربة الإنسانية. يمكن القيام ببعض الأعمال بالاستناد إلى التجربة، ويمكن العمل على صناعة السيارة واختراع الطائرة والسفينة دون الاستعانة بالوحي، بيد أنّ حاجة الإنسان لا تقتصر على هذه الأمور. قد ينفع العقل والتجربة في إعداد جانب من الحاجات الدنيوية، إلا أنّ احتياجات الإنسان جميعها لا تنحصر بهذه الأمور. صحيح أنّ العقل إذا سلك الطريق الصحيح فإنّه سوف يصل في نهاية المطاف إلى الوحي، بيد أنّ الروحانيات الجديدة لها مدّعيات أخرى. كما أنّهم لا يتمسّكون بالعقل والتجربة أيضًا؛ وذلك لأنّ العقل والتجربة مقولة جمعيّة، وليست حكرًا على شخص بعينه كي يقول أنا أفهم هذا والآخر لا يفهمه. ومن هنا فإن هذا الأسلوب يُعدّ باطلاً على أساس الحداثة أيضًا، بمعنى أنه على أساس التفكير الديني وكذلك على أساس التفكير الغالب في العالم المعاصر وهو التفكير العلماني، يعتبر أسلوب الروحانيات الجديدة باطلاً، ويعدّ نوعًا من الاحتيال والخرافة. وبطبيعة الحال فإنّ الروحانية الجديدة غير منفصلة عن الحداثة؛ وذلك لأنّ الاعتقاد السائد والحاكم على الحداثة قد جرّد الإنسان من الروحانية الحقيقية، في حين لا يمكن سلب الحاجة إلى الروحانية عن الإنسان. ومن هنا حيث يتمّ سلب الروحانية الحقيقية من الإنسان، يحلّ محلّها اختلاق الروحانيات المصطنعة قسرًا، وهذا هو المتحقّق في لحظتنا الراهنة. وبعبارة أخرى: إنّ الحداثة ليست دليلاً على الروحانيات الجديدة، ولكنّها من أسباب ظهورها، بمعنى أنّ البُعد الإيجابي للحداثة الذي يستند إلى العقل والتجربة، لا يبرّر خرافات الروحانيات الجديدة؛ وذلك لأنّها لا تقوم على العقل والتجربة العلمية؛ وأما

البُعد السلبي للحداثة الذي يتجاهل عالم الغيب والوحي، فإنّه يقود البشر إلى اختراع هذا النوع من المعنويات؛ كي يروي الظمأ الروحي والمعنوي للإنسان.

*** هل لكم أن تحلّلوا المباني الأنثروبولوجية للنزعة الروحانية الجديدة؟**

- إنّ الحركات المعنويّة والروحانية لم تكن -بطبيعة الحال- على وتيرة واحدة، بل هي متنوّعة على نطاق واسع. إنّها تشترك فيما بينها من بعض الجهات، وتختلف كثيراً في بعض الجهات الأخرى. من ذلك -على سبيل المثال- أنّ بعضها قد أحدث بعض التغييرات في الأديان، من ذلك أنّ الهندوسية قد مزجت بين المسيحية أو أديان الهنود الحُمر مثلاً وصاغتها على شكل حركة روحانية جديدة، وفي الحقيقة فقد أوجدت بينها وبين الأديان القديمة صلة مفهومية. وإنّ بعض الفِرَق المنحرفة المتظاهرة بالتصوّف المعاصر ذات جذور إسلامية بحسب الظاهر وتعرّف عن نفسها بوصفها إسلامية، وتعتقد بتقديم تفسير صحيح للإسلام؛ إلا أنّ بعض هذه النِحَل لا صلة لها بالأديان، وإنّما هي مستقلّة عنها. وإنّ المستقل منها يؤمن بالله، ولكنّه لا يعتقد بدين. وإنّ بعض التيّارات لا تؤمن حتى بالله، بل هي ماديّة بشكل تام؛ وعليه ليس هناك حكم واحد يمكن تعميمه على جميع هذه التيارات؛ ولكن يمكن القول: إنّ الحركات العلمانية الروحانية تعتقد بنوع من الإنسوية ومحورية الإنسان. وحتى إذا كانوا يعتقدون بالله، لا يكون له دور في حياتهم؛ بمعنى أنّهم لا يعتقدون بالربوبيّة التشريعية لله عزّ وجل. فهم يعتقدون بنوع من الربوبية ويرون أنّ الله خلق هذا العالم وانتهت مهمّته عند هذا الحد. والآن علينا أن نعمل على تنظيم حياتنا بأنفسنا. إنّ من لوازم تأصيل الإنسان عدم الحاجة إلى الدين والشريعة. إنّ هذه الموارد بمنزلة الفرضيّات للانثروبولوجيا والروحانيّة الجديدة. وفي المقابل فإنّ الرؤية الدينيّة تتمحور حول الله، وترى في الوقت نفسه قيمة الإنسان وكرامته. وهذه القيمة والكرامة إنّما تكون في ضوء اتصال الإنسان بالله؛ وذلك لأنّ الإنسان يعتبر خليفة الله في الأرض. إنّ الإنسان من زاوية العرفان الإسلامي هو المظهر الأكمل للصفات الإلهية في الوجود. وإنّ الشرف والكرامة الإنسانيّة تكمن في هذه الناحية، وهي تقمّص الإنسان للصفات الإلهية. قال الله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[سورة البقرة (٢)، الآية ٣٠]؛ ويجب على الخليفة أن يشبه المستخلف عنه، وإنّ الإنسان من بين جميع الكائنات يمتلك الشبه الأكبر بالله عزّ وجل، وإن كان الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء. وعلى حدّ تعبير العرفاء الإسلاميين: إنّ لدى

الإنسان أكبر الاستعداد ليكون مظهرًا لجميع الأسماء الإلهية. إنّ كلّ كائن يعكس من نفسه عددًا من الأسماء الإلهية، إلا أنّ الإنسان يمتلك القابلية التي تمكّنه من أن يعكس في وجوده أكثر الأسماء الإلهية. وهذه المظهرية تصل إلى الفعلية في الإنسان الكامل. كما أنّ هذه القاعدة لها المحورية في الحياة والسلوك أيضًا، بمعنى أنّ أهمّ عمل يمكن للإنسان أن يقوم به هو العبودية لله، وإنّ أهمّ النتائج يحصل عليها الإنسان من طريق العبودية لله. هذه هي المباني الأنثروبولوجية للإسلام والعرفان الإسلامي التي تعدّ في قبال مبنى تأصيل الإنسان بمعزل عن الوحي.

*** كيف يمكن الاستفادة من ظرفية التعاليم وروحانية أهل البيت عليهم السلام بوصفها عنصرًا أساسيًا لمواجهة الروحانية الجديدة؟**

- إنّ الإمكانات الموجودة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام في حقل المعنويات والروحانيات -كما في سائر الحقول الأخرى- هي إمكانات استثنائية وفذّة. ويمكن بيان هذه الظرفيات والإمكانات على النحو الآتي:

أوّلاً: إنّ التعاليم الروحانية والمعنوية للدين الإسلامي متطابقة مع العقل والفطرة. ولو تمّ عرضها بشكل صحيح فإنّ الكثير من النّاس سوف يقبلون عليها ويلتزمون بها. ليس هناك في التعاليم الدينية الأصيلة ما يخالف العقل والفطرة. وإنّ تأكيدنا على التعاليم الدينية الأصيلة هنا إنّما يأتي من أنّ مصادرنا الروائيّة تحتوي على الغث والسمين. وإنّ سوق الاختلاق والتحريف في دائرة الحديث والروايات -ولا سيّما في حقل الروحانيات والعرفان- كان عامرًا إلى حدّ كبير. ومن هنا نجد علماء الدين عند رجوعهم إلى الأحاديث يتعاملون معها بأسلوب النقد، ويستفيدون في ذلك من أساليب علم الحديث والرجال لتشخيص الحديث المعتبر، وهذا الأمر يحتاج بطبيعة الحال إلى معالجة فنيّة. ثم إنّ تعاليمنا الروحانية تضرب بجذورها في عمق الوحي؛ بمعنى أنّ الضّعف والمحدودية الإنسانية لم تكون ذات تأثير على هذا المعارف والتعاليم.

ثانيًا: إنّ من بين أهمّ خصائص هذه التعاليم والمعارف، هي العقلانيّة والاعتدال والبعد عن الإفراط والتفريط. نرى في بعض فِرَق التصوّف إفراطًا أو تفريطًا. فإنّ بعض الفِرَق المعنويّة والروحيّة شديدة الارتياض، حيث تمارس الرياضات التي يندر أن يتحمّلها الأشخاص.

ومن جهة أخرى هناك من لا يقوم بأيّ نوع من أنواع الرياضات، ويدعو إلى اللّهو والطرب والمتعة. وهؤلاء يعملون على الترويج إلى روحانية مجرّدة من الألم والارتياض؛ وأمّا في التعاليم الإسلامية/ العرفانية، فقد تمّ لحاظ الحدّ الوسط والاعتدال؛ فليس فيها رياضة قاسية لا يستطيع الإنسان تحمّلها، ولا منهج الراحة والانغماس في الأهواء والملذّات.

ثالثًا: يحتوي عرفان أهل البيت عليهم السلام على الشمولية والجامعية؛ بمعنى أنّه ليس أحادي البُعد، وبذلك فإنّه يأخذ البعد المادي للإنسان كما يأخذ بعده المعنوي بنظر الاعتبار أيضًا. إنّ هذا العرفان لم يعمل على بناء المعنويات والروحانيات بمعزل عن الماديات، وبذلك فإنّه يحترم احتياجات الإنسان المادية؛ وذلك لأنّه يرى أنّ هذا البُعد يمثّل جزءًا من الإنسانية أيضًا. ومن هنا فإنّ عرفان أهل البيت يعتبر منظومة جامعة تهتمّ بكلا النوعين من احتياجات الإنسان المادية والمعنوية.

رابعًا: إنّه يأخذ كلاً من الدنيا والآخرة بنظر الاعتبار؛ بمعنى أنّ هذه السنة الدينية لا تقول: جئت للتضحية بدنياكم على حساب آخرتكم. في حين أنّ المادية تضحّي بالآخرة على حساب الدنيا. وفي المقابل فإنّ بعض المدارس الأخروية المتطرّفة تعمل على تدمير الدنيا أيضًا. والحال أنّ الإنسان في فضاء التعاليم الإسلامية يعيش في هذه الدنيا حياة رغيدة لا تخلو من الحبور.

خامسًا: إنّ التعاليم الإسلامية تقيم توازنًا بين البُعد الفردي والبُعد الاجتماعي، وتلاحظ الجامعية بينهما. إنّ الكثير من المذاهب العرفانية والمعنوية تنزع بشكل وآخر إلى الفردانيّة، وتنصح كلّ شخص بأن يعمل على إنقاذ نفسه بمفرده، ولا يكون له شأن بالآخرين، أو تدعو إلى العزلة. إنّ نشاط الإنسان المعنوي والروحي في التعاليم الإسلامية يحتوي على روح معنويّة. وفي الحقيقة فإنّ كلّ عمل صحيح يقوم به الإنسان من أجل مرضاة الله وبنيّة فعل الخير، يُعدّ عملاً روحانيًا ومعنويًا؛ سواء أكان هذا النشاط في المعمل أم في الأندية الرياضية أم في القراءة أم التحقيق أم التدريس، وإنّ أفضل الناس عند الله هم أنفعهم للناس. هذا هو منطق مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

سادسًا: إنّ من بين الخصائص البارزة الأخرى لمدرسة أهل البيت عليهم السلام -بالمقارنة مع المدارس والاتّجاهات الروحانية الأخرى- امتلاك هذه المدرسة لنماذج روحانية ومعنوية

وعرفانية كاملة؛ وبذلك فإنّ الإسلام يمتاز من هذه الناحية من سائر الأديان الأخرى. والملفت أنّ مقدّسات الأديان السماوية الأخرى جميعها تعدّ جزءًا من مقدّسات الإسلام أيضًا، وفي الحقيقة فإنّ الأنبياء جميعهم يمثّلون أسوة للمسلمين. يضاف إلى ذلك أنّ التعاليم الإسلامية تقدّم أربعة عشر معصومًا، بوصف كل واحد منهم إنسانًا كاملاً. حيث عاش كلّ واحد منهم في مرحلة زمنية وظروف مغايرة للظروف والمرحلة الزمنية التي عاش فيها الآخرون منهم. وبذلك يمكن لنا الحصول على الشخص الكامل الذي نتأسّى به في مختلف الظروف والشرائط، وفي مركزيّة هؤلاء يقف النبي الأكرم ﷺ بوصفه النموذج الأكمل والأمثل في الوجود. حيث نجد الإنسان الكامل الحاكم، مثل أمير المؤمنين عليه السلام، والإنسان الكامل الذي يمارس الجهاد في الخفاء، من أمثال الأئمة المتأخرين عليهم السلام، والإنسان الكامل الذي خاض حربًا معلنة في رفض الظلم والاستسلام حتى الاستشهاد، مثل الإمام الحسين عليه السلام، والإنسان الكامل الذي دفعته الظروف إلى التحاور والتفاوض مع الأعداء ويصل بذلك إلى معاهدة سلام لتطوى تلك المرحلة، مثل الإمام الحسن عليه السلام، والأجمل والأروع من ذلك كلّه أنّ الإسلام يقدّم لنا امرأة معصومة، تثبت أنّ الروحانية والعرفان الإسلاميين ليس من مختصّات الرجال فقط.

سابعًا: إنّ في الإسلام كتابًا سلِم من أيدي التحريف والتلاعب؛ وعلى هذا الأساس فنحن نمتلك تعاليم سماوية خالصة، وعليه إذا استطعنا التعريف بالمدرسة والثقافة الإسلامية بشكل صحيح، فإنّ شعوب المعمورة سوف تعتنق هذه التعاليم بسعادة بالغة. وإذا كان الناس في الوقت الراهن والمرحلة المعاصرة بعيدين كلّ البُعد عن تعاليم الإسلام، فإنّ مردّ ذلك يعود إلى أنّ المسلمين لم يتمكّنوا من تعريف الإسلام بالشكل الصحيح.

الفلسفة الغربيّة بحثت عن الحقيقة إلّا أنّها عجزت عن معرفة اللّه

حوار مع الدكتورة هدى نعمة

يتركّز هذا الحوار مع أستاذة الفلسفة في جامعة الرّوح القدس (الكسليك) في لبنان على جملة من القضايا الميتافيزيقيّة التي لا تزال موضع جدلٍ بين المحقّقين والباحثين، عنينا بها التشكّلات الأولى لمفهوم العقل عند اليونان وامتداداته إلى عصور الحداثة في الغرب. كما تناول معضلة العلاقة بين الفلسفة والدين والكيفيّة التي جرت فيها المواجهة داخل الفضاء الغربي، وخصوصاً بعد عصرَين النّهضة والتنوير ونشوء الفكر العلماني وسيطرته الكاملة على حضارة الغرب.

وفي ما يلي وقائع الحوار:

«المحرر»

*** يستدعي الكلام على أزمة حضارةٍ في الغرب المعاصر، كلاماً موازياً عن أزمة الفلسفة باعتبارها بنيةً مؤسِّسةً لهذه الحضارة. إلى أيّ مدى يمكن الربط بين طرفيّ هذه المعادلة انطلاقاً من العلاقة الوطيدة التي ينسجها التاريخ الإنساني بين الفكر والحدث؟**

- إنّ الموضوع يرتبط بشكلٍ وثيقٍ بمعضلة حضارة الغرب المعاصر التي ـ نظراً للإشكاليّة المطروحة للبحث ـ تبدو متأزّمةً، علماً أنّها وليدة فلسفةٍ حديثةٍ أضفت عليها إمكان امتدادها إلى خارج حدود نشأتها، وإمكان تقاطعها مع مساراتٍ فلسفيّةٍ أخرى، وانعكاسها على ذهنيات تنتفض في أكثر من موقع على مساحة القرية الكونيّة.

ولمّا كان مجال الاهتمام ينحصر في السؤال أوّلاً عن أزمةٍ في حـضارة الغرب المعاصر توازي أزمة الفلسـفة، التي هي في صلب تأسيـس هذه الحضارة، وثانياً، معرفة إلى أيّ مدى يمكن الربط بين طـرفي هذه المعادلة استناداً إلى العلاقة الوطيدة والتاريخيّة بين الحدث والفكر، وجدنا، في الواقع، أنّ الغرب، قديماً، ومعاصراً، ليس بغريب، في ما يعيشه، وينمو فيه، ويتطوّر، أو يتدهور، عن سـائـر الأمم المفكرة، في ركيزتين أساسيتين في مجتمعاتها، وهما الفلسفة والدين، وإن شئت الفلسفة السياسيّة والدين.

ما لا شـكّ فيه أنّ الحدث يكوّن رَحِم الإنتاج الفكـري، ويقـذف بالنـّور العقلاني؛ ليعمل في الحدث، لينقّب عن مسبّباته، وليتبيّن ما نجم منه، فتلد من العملية التفتيشية في دوافع الحدث، وفي نتائجه، فكرة، وهذه الفكرة تكـون الجديد، وتشـكّـل ما يصـبح معـروفاً بمسـلك التغييـر، بالنّظـر إلى ما تـفرزه الفكـرة الخارجة من تطاحن العقل مع العقل، أولاً، ومع الدين بذاته، ثانياً، ومع التقاليد بما هـي عليه، ثالثاً، ومع الموروثات المتنوعّة والمتفاوتة، والمحفورة في النفوس كما النقش في الحجر، رابعاً.

وعلـيـه، فـمن حـقّ هذا الواحـد المفـرد فـي مقابـل الوجوه الأخرى، أي من العقل فـي تحـدّيـه المخـزون المجتمعي المتوارث والمتهالك، كما كانت الحال بالغرب، تمخّض التفكير الغربي عن ولادة الحداثة...أو قُل الفاتحة لعصـور تغييـر فـي البـدء، ولعصـور تحـوّلات فـــي ما بعد، وصولاً إلى ما يعرف اليوم، خصوصاً، منذ توسع العولمة واستقرار النّظام العالمي الجديد، بأمبراطورياته الاقتصاديّة والإعلاميّة والتكنولوجيّة والعلميّة الفاجرة، بالأزمة الحضاريّة الغربيّة المعاصرة.

*** يذهب عددٌ من المتخصّصين بتاريخ الفلسفة إلى أنّ المشكلة التكوينيّة للتفلسف الحديث يعود إلى اليونان وتحديداً مع البناء الأنطولوجي للفلسفة الذي وضعه أرسطو، خصوصاً لجهة حصر مهمّة الفلسفة بالسؤال عن الموجود بما هو موجود، والاهتمام بالظواهر التي جرى تأصيلها عبر منطق المقولات العشر.. كيف تُعلّقون على ذلك؟**

من يُقارب المسار التاريخي بشكلٍ دقيقٍ وموضوعيٍّ، ويسعى إلى المعرفة من غير مواربةٍ، ومن غير اصطدامٍ عقائديٍّ، يرى أنّ الغربَ المسيحي بعامّة، والكاثوليكي بخاصّة، عاش طويلاً، ولقرونٍ، في مناخات التحالف السياسي الديني: الملك هو رأس السّلطة، والبابا هو

الذي يكـرّس هذه السّلطـة، ويباركها علـى أنها ظلّ الله علـى الأرض، ويرميها بالحـرم عندما لا تدور الأشياء بانتـظـام وانسـجـام فـي فلك هذا التحالف القائـم قسـراً، والذي، فـي ظنـي، ليـس هدفاً مسيحياً فـي الجــذور المسيحيّة، بقدر ما هو استنسـاخ لكثيـر من تقاليد الشعوب الغربيـة التـي اعتنقت المسـيحية، وهذا مـا يحدث للفاتحيــن، فـغالباً ما يتدثّرون بثـوبٍ سميكٍ مـن عـادات وطـبائع الأمم أو البلدات أو المجتمعات التي يُخضعونها لسلطتهم. وانطلاقاً من تحديد أوّليٍّ للأمور نستخلص أن (الدين) بالمعنى العريض، وليس بالمعنى الدقيق للكلمة، استخدم، في زمن نشأة الممالك والإمبراطوريات المسيحية، سلاحاً أو وسيلة تستقطب بها السلطات أسباب الحرب، وأسباب التفرقة، والقمع، وتوزيع الغفران، وتجويع الناس، وإنزال العقوبات، إلى جانب الكثير من ظلم الدين والإنسان في آن ... هذا عدا نظام الطبقات العليا والدنيا، وغياب العدل والإنصاف ومخافة الله.

ولمّا كان الاستبداد اللاَّهوتي والسياسي بلغ أوجّه، وسقط ما سقط من مسيحيين يتناحرون في ما بينهم على قاعدة الكثلكة والبروتستانتية، بدأت براعم التعقل في الغرب تظهر ـ وكان الغرب قد بلغته الحضارة الإغريقية عن طريق الحضارة العربية الإسلامية عبر ما تمّ ترجمته من فلسفة، وعلم منطق، وما تمّ الاجتهاد فيه في عواصم الخلافات الإسلامية المتعاقبة - تشق طريقها بشكل مثير للغاية. ولئن كان هذا التعقل الحديث معتقلاً في دائرة الفكر الإغريقي القديم، فهذا لا يعني أنه لم يكن غربياً خالصاً، ولم يكن ممزوجاً بمسيحية متغربة، وإن شئت فقل، هذا لا يعني أنّه لم يكن مستقلاً وثائراً ومنحازاً لحنين نوستالجي لما قبل المسيحية.

فديكارت يطيح بالحاجة إلى معلمّ، ويتفلّت بكلّ وعيٍ وإقدامٍ وقناعةٍ ممّا علّمه إياه السابقون من اللاهوتيين الفلاسفة، أرباب العصور القروسطيّة، ويستعيض عن هذا المخزون بالكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذاً أنا موجود) ويشطب بعبارةٍ ابتداعيّة، ما نزل على الناس من حقائق، ويسلّم بسيادة العقل للبحث عن الحقيقة وبالاختبار العلمي لتبيانها، ويفتتح عهداً من الصراع بين العقل والدين دام طويلاً حتى بلغ، ربما ما لم يكن ليقصده ديكارت، إسقاط الله في الساحة العامة الغربية، وإقامة (الإنسان الإله) ، القادر على ذاته، المسيطر على حياته، المتنطح علماً وتجربة، وفاتح عصور الدخول في الذاتية والإنية الوثنية والنزوح عن الجماعة، عبر تكريس الإنسان/الفرد كبديل للإنسان/النحن، ولا يخفى على أحد ما

نتج لاحقاً، من تحوّلات فكريّة نتيجة لأحداث تاريخيّة هنا وهناك، في الغرب الحديث والمعاصر، قضّت، في مراحلها الأولى، على الدين، ونجحت، إلى حدّ بعيدٍ، في فصل الدين عن الدولة، وأرست نظاماً سياسياً علمانياً قائماً على منظومة فلسفية عقلانية، لم يلبث أن أصبح كونياً، موضوعه الإنسان/ الفرد، وركيزته تحكيم العقل المتحرّر فلسفياً من كلّ قيد أو شرط؛ واستبدال مدينة الله بمدينة القانون والحق، والعمل الحثيث على إنتاج الثورات، وبلوغ ما يجب التوصّل إليه في التخطيط العقلاني، وإن لم يكن بوسائل الحوار فلم لا بوسيلة الشغب.

*** ألا ترون أنّ مهمّة العقل آلت إلى تقييده بالمحسوسات باعتبارها معقولاتٍ واقعيّةً، وترتّب على ذلك الإعراض عن الإيمان الديني، ونشوء الظاهرة الإلحاديّة واستشراء العلمنة الحادة في المجتمعات الغربية؟**

إنّ الهدف الأسمى للفلسفة الحديثة هو بناء الإنسان الذي يتمتّع بجدية التفكير، وحريّة التعبير من غير أن يشعر أنّه مهمّشٌ وسط مجتمعه الأصيل بسبب انتمائه إلى أقليّة دينيّة حوّلته إلى غريب في بيئته، هذا عدا الحروب الدامية بين أبناء المجتمع الواحد بسبب الاختلاف المذهبي في صميم الدين الواحد.

إذاً، الفلسفة الحديثة أسسّت مبدئياً لإنسان منفصلٍ عن منظومة الأمس، وأسّست لمجتمعٍ مدنيٍّ علمانيٍّ، كما أوصدت الأبواب في وجه الإنسان الديني، وبالتالي، في وجه استخدام الدين واستغلاله في المسائل السياسيّة والقانونيّة؛ واستبدلت المنظومة التقليديّة القائمة على الحق الإلهي بالمنظومة الإنسانوية القائمة على حقّ الإنسان.

وهكذا حصل... وما حصل لم يحدث فقط بالتنظير الفلسفي وحسب، إنّما الفلسفة الحديثة كان لها الأثر الأكبر في ولادة الإنسان الآخر، وتدريجياً في ولادة المجتمع المؤسّساتي.

وممّا لا شك فيه أنّ الفلسفة الحديثة كما المعاصرة كانت توّاقةً إلى الحقيقة، وعابثة، بالتالي، بالمسار التاريخي الحائل دون بلوغ الحقيقة المرجوّة، وهو الذي يبعث فكرة قد لا تتمكّن ببساطةٍ أن تنقضها فكرة أخرى.

وإن كان الشكّ قاعدة شأنه موقفاً عابراً للتاريخ، فهذا يعني أنّ الفكرة يمكنُها أن تثبت الإيجابي والسلبي من الأمور، عن جدارة كما عن غير وجه حقّ. لذا تدّعي الحركة التاريخية وضع حدٍ للحوار اللامتناهي للشك وتستبدله بقضاء التاريخ، ما يعني قضاء من غير قاضٍ، سواء كان الإنسان أو الله.

*** ما الفائدة إذن من فكرة ليس لها صاحب، وبالتالي من علّة عاجزة عن إيجاد ناطقها، إنساناً كان أو إلهاً؟**

في هذا الصدد أقول: هذا هو التاريخ الذي أوكلت إليه الحركة التاريخية مهمّة طرد الفيلسوف الذي يؤكّد على قدرة الإنسان بلوغ الحقيقة والشكّاك الذي ينكرها. ما يجب أن ندركه هو بالفعل ما نزع إليه فلاسفة الغرب، وقد استمكنوا من التاريخية، فتسلّحوا في البحث عن الحقيقة بالحجج العقلانيّة الموثوق بها، ووجدوها حاسمة، ولم يهتمّوا بشأن التاريخ. وفي هذه اللحظة من البحث ممكن التوقف عند هذه الجدليّة التي تظهر وكأنّ الحدث والفكرة لا رابط بينهما.

قد نقول إنّ الهدف الرئيسي للفكر الغربي الحديث، بصورةٍ خاصّةٍ في مطلعه، هو دحض الفلسفة الكلاسيكية القائمة على حاجة المسافة بين ما يقوم به البشر فعلاً وما يمكن أن يقوموا به إن هم انصاعوا لتعاليم العقل، وما لا يخفى على عاقل هو الانقلاب على موقع العقل في الفلسفة الكلاسيكية، المتموضع بين السبب الأسمى الذي لا يبلغه ولكن ينوّره، وتقلّبات الأفعال وعوامل التاريخ التي يجب أن يناقشها ويحكم عليها. إنّ الفكر الفلسفي السياسي الحديث، في مصادره وأصوله، يندرج في إطار هذا الرفض الكبير. إن اعتمدنا هذه النّظريّة في بحثنا نتمكّن من ولوج أسباب التفكيك والانفصال وتفاصيل شيد العمارة الفلسفية الحديثة والمعاصرة، وإن تضاربت التيّارات الفلسفيّة، إلاّ أنّها، مجتمعة، تشكل العمارة الفلسفيّة الحديثة والمعاصرة.

إنطلاقاً من إطلاق الحقّ الطبيعي الحديث مع ماكيافيل، ومروراً بباكون، وهوبس، سبينوزا، وديكارت، ولوك، ومن ثم استناداً إلى إعمال الفكر في أزمة الحق الطبيعي الحديث، وظهور منظومة التاريخ العامل في الفكر ، وقد عمل عليها روسو وكانط، وهيغل، ثم ظهور التاريخية الراديكالية التي ابتدأها نيتشه، وتابعها هايدغر، نستنتج أنّ كلّ هذه الحركة الفلسفيّة الناشطة،

استهدفت بشكلٍ تدريجيٍّ وعقلانيٍّ وجدليٍّ، إحقاق التواطؤ بين المنظور (الواقعي) أو (العلمي) وتقديس الحقيقة والمنظور الأخلاقي أو (الاوتوبي) و(تقديس الحق).

وهكذا نشأت منظومة الطاعة عند الضرورة عبر (يجب عليك أن...) لماكيافيل، ومنظومة الحق «في وجه الحقيقة الواقعة» لهوبس، حيث إنّ الإنسان الفرد لا يطيع إلّا ذاته بدون أيّ ضغط يذكر، ومنظومة الإنسان السريع العطب، ولكنّه إنسان مفكّر لباسكال، ومنظومة الإنسان المتفوّق المتجاوز لذاته، القادر أن يصبح ذاته لنيتشه، ومنظومة التنظير الفلسفية للمؤسسة السياسية التي يتجلى فيها نظام وعقل يفوقان بالأهمية وجودياً ما أتت به الفلسفة الموبوؤة الممزوجة بالموهبة والمقدرة على الاستيلاء على السلطة. وهكذا قام الاجتماع الحديث على الأفراد الذين يجتمعون، من جهة، بدافع من حب الفرد بذاته ولذاته، ومن جهة ثانية، وقفاً على مشاركة أو تضامن بقدر ما هو حصيلة المحرّك الرئيسي الاجتماعي، أي الخوف، وهو الرادع الأكبر الذي يحمي الإجتماع الإنساني. ولمثل هذا السبب، تستمد المشاركة شرعيتها وأحقيتها من منظومة استغلال الطبيعة بكلّ مواردها، وهو استغلال مرغوب فيه شرط أن يتمّ بشكلٍ عقلانيٍّ، وبتخطيط منظّم، على صورة تجمّع مجتمعي متقدّم، يخفّف من وطأة العنف المميت لصالح التعقلن والتنظيم والاستفادة.

وتفرز هذه الرؤية الفلسفيّة للاجتماع الإنساني الحديث مصطلح (المصلحة) التي توجب حتماً مشاركة عقلانية وتبادلاً مبنياً على أساس المساواة بين أبناء المجتمع الواحد، واعترافاً بالآخر المختلف، وهو مختلف، في رأيه على الأقل، حتى وإن كان من أفراد مجتمع من لون واحد.

في المحصّلة السريعة نلملم ما استجمعنا من نظريات فلسفيّة شرّعت انطلاقتها من أحداث معاشة، جرت في البيئة المسيحيّة الغربية عبر العصور - وقد تجري في أيّ بيئة أو حاضرة أخرى من غير أن توجب بالضرورة إنتاج الفلسفة عينها - واستدعت إلى إنتاج آراء، ومنها فلسفة وجود، وبفضلها تنظيم حياة مجتمعية، ولعلّ أبرز ما حملته الفلسفة الغربية الحديثة من مضمون، وإن كان قابلاً للنقاش والجدل في أيّ وقت، أنّها أتت بمفهوم مقاربة الرأي الذاتي والرأي الآخر، ومقاربة الأراء المختلفة بالحجّة المقنعة، وتفهّم كلّ ذي صاحب رأي، أنّه، كائناً من كان، ليس وضعه حالة استثنائيّة، إنّما هو وضع يشبه وضع الكثيرين من الذين عندهم آراء، وأفكار، ووجهات نظر، وتختلف عن مجمل آرائه وتطلّعاته، والعكس صحيح...

ويبقى أن نستدرك أنّه، متى تمكّن، انفصال صاحب الرأي عن رأيه، وسار في اتّجاه تفهّم الآخر واحتوائه، تكون الفلسفة الغربية الحديثة قادرة على تعبيد السبُل لإرساء السلم المجتمعي، وإقصاء الخوف من الموت عنفاً على يد الآخرين، وتحرير الإنسان من الغرور والمغالاة في النّظر إلى ذاته، وإيقاظه على هشاشة المفردية، ودفعه إلى الإعتراف بالمساواة بين كلّ البشر...وإلى قبول الناس بعضهم البعض.

وما يستوقفنا في الفلسفة الحديثة الناشئة، والمتقدّمة، أنّها اعتنت، على صواب أو على خطأ، بتكوين سلوك مجتمعيٍّ مرتبطٍ مباشرة بضرورة الاجتماع، وبضرورة الحفاظ على أمن الاجتماع، وأسفرت هذه السلوكية المجتمعية، أو قل هذا العقد الاجتماعي، عن قوّةٍ هائلةٍ تهتمّ بحماية الإنسان المجتمعي، وهذا ما لم يكن متوفّراً بشكلٍ واسعٍ وحقوقيٍّ قبل تفاعل المجتمع مع مقوّمات الفلسفة الحديثة السياسيّة المجتمعيّة.

وفي سياق الأخذ بهذه الفلسفة الحديثة لا يخفى على حذِق أنّها، في إفعال العقل الإنساني، لبلوغ عقد اجتماعي إنسانوي الصناعة، منفصل، بكل جرأة، عن الحقيقة المطلقة، ومعتمد، بكلّ طمأنينة، على فوقيّة العقل الإنساني، قد أبعدت الله عن الاجتماع الإنساني، وأهملت تعاليم كنيسته، وقدّمت العقل البشري وسيلة للحلّ والربط في الوسط المجتمعي، ومدّت المجتمع بفلسفة حياة تصَوّر فيه من يتولىّ زمام الحكم على أنّه حاكم يسوس الشعب باللّطف والرعاية والقانون والحكمة؛ بهدف إخراج الاجتماع الإنساني من الخوف الذي انتاب المجتمعات الغربية، والصادر عن تاريخ طويل من الحكم المطلق، واستبداد الملوك الذين لا يخافون قانوناً، ولا يطولهم قانون، ولا يردعهم رادع في الاستيلاء على أرزاق الناس وأرواحهم .

❊ ما الأثر المترتّب على مثل هذه السيرورة في الحضارة الحديثة؟

في مثل التغيير الفلسفي لصورة الحاكم من مستبدّ إلى راعٍ، تتوارى صورة المجتمع الغربي الديني، المؤمن بالله، وبتعاليم الإنجيل والكنيسة... وتتراجع صورة الإنسان/الفرد، ويحلّ محلّها العقد الاجتماعي الجديد الذي يتفوّق فيه الحاكم على الظلم والإستبداد، ويتجاوز فيه الفرد أسباب التشاجر، ويرتضي المساواة، ويتخلّى عن الافتخار بالذاتية الأنانيّة اللاغية للآخر، ويصبح الاحتكام إلى العقل الوسيلة الصالحة لإيجاد ما يناسب الاجتماع الإنساني،

فتنتقي، بالتالي، المنظومة التقليدية القائلة (بظلّ الله على الأرض) ، ويصبح المسؤول عن الاجتماع الإنساني صاحب الضمير المعقلن والواعي لمصلحته كحاكم...ويبدو أنّ مثل هذا التعقّل الواعي لا يتطلّب من الحاكم قدراتٍ فوق الطاقة ولا فضائل استثنائيّة، بقدر ما يجعل منه أداة سياسية شرعيّة لتحقيق السّلطة الإنسانويّة، والالتزام فقط بحاجة المجتمع على أكمل وجه .

ويعني الاحتكام إلى العقل في ما يعنيه: أوّلاً، تسيير شؤون المجتمع عن طريق تغييرٍ جذريٍّ لمفهوم اللا محدود، وانتقاله من صفة إلهيّةٍ إلى صفة إنسانيّةٍ، وارتباطه، بالتالي، بالقانون والشرعية؛ وثانياً، إقناع الإنسان االضعيف، الذي ابتدع اللا محدود الصلاحية بإنقاذه من هواجسه ومخاوفه، ثالثاً، إعادة النّظر في مصير الإنسان عن طريق الآلية العقلانيّة والخلاصيّة في آن. وهكذا فإنّ ما وفّرته الفلسفة الحديثة في الغرب من ارتباطها الوثيق بمسار الاجتماع الإنساني، قيادته إلى اعتبار المأسسة الشرعيّة الحافظة للمجتمع هي من باب الحرص على نزعة البقاء والاستمرار، ودافع للخروج من منظومة العيش في صراع الكّل ضد الكلّ، وعامل إنجاح اللحمة بين المجتمع والحاكم اللذين يشكلان الجسم السياسي الكياني.

❋ ماذا نستخلص مما سبق؟

بتقديري أن الفلسفة الحديثة خرجت من ورشة الحكم المتحالف مع الكنيسة (الإكليروس)، ومن التداخل بين الإكليريكي والمدني بمفهوم الحكم والاقتدار، أما من ظروف الغموض والفوضى سياسياً، ومن الحياد والنزاهة فكرياً، ومن ثنائية العلاقة الوجدانية: حماية/طاعة، ومن الواقع الإنساني ومفعول الشرائع الدينية على المجتمع، تشكلت عوامل العمل السياسي، وتبوّأ السؤال الحاد، الذي لم يلوِ على زمن ما قبل الحداثة، المشهد الاجتماعي والتفكيري والتغييري، وقلب المقاييس.

❋ ما الدور الذي قام به الفكر اللاّهوتي المسيحي في إعادة الاعتبار لمسألة الإيمان، رغم التكيُّف الواسع الذي أجرته الكنيسة الكاثوليكية مع العلمنة ابتداءً من القرن الثالث عشر أي بعد نهاية العصور الوسطى.

لم تكتفِ الفلسفة الحديثة بإنتاج مجتمعٍ غربيٍّ مدنيٍّ علمانيٍّ، فالإشكاليّة التي بنيت عليها الفرضيّات الفلسفيّة الحديثة، ولاحقاً المعاصرة، انعكست عبر السؤال المطروح في شأن المجتمع المسيحي الغربي ما قبل الحداثة مستفهماً بغرابة عن مصدر ما جرى في المسيحيّة، منذ زمن الرّسل أو ما قاربه، مصوّراً النّاس بمشهد من لم يكفّ عن الحرب، في الداخل كما في الخارج، ومن لم يتوقّف عن ترحيل النّاس هنا وهناك، ومن لم يسمح للسعادة أن تحصل من خارج المشهد، ومن لم يحافظ على السعادة في بيئته، والسعادة، أو هناء العيش، هي مطلب كلّ الناس، في حين أنّ واقع الحال، على المشهد المذكور آنفاً، يُبقي الإنسانيّة في الظلمات.

إنّ معضلة نكران المساواة تجاه من ليس يشبهني ومن هو يختلف عني، كان سبباً للفلسفة الحديثة، في ظنّنا، ولكن ليست المسيحيّة، بما تتضمّن من قيمٍ هي في صلب شخصيّة الإنسان المخلوق على صورة الله، ولا في صلب مملكة الله، وهي ليست من هذا العالم، إنّما المسبّب هو أنّ الإكليروس، وهو جهازٌ بشريٌّ، والسلطة المطلقة، ومن يدور في فلكها، هي أيضاً جهاز بشري، و تحوّل التحالف إلى الحلف بين الجهازين ليس من صميم الرسالة المسيحية، والسلطة ليست في المسيحيّة موضوعاً يُناقش فيه إلى نسبة الآية: «أدِّ ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، ونسبة إلى ما تقتضيه المسيحية في عمق تعاليمها من الغفران للأعداء، ومحبة القريب، والمسامحة، وطاعة مشيئة الله، والاعتراف بالآخر المختلف، وبإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، والتوبة، والعدل، إلخ.

أمّا الحركة التاريخيّة التي شهدت على إعمال الدين في سياسة الممالك والإمارات الغربيّة، كاثوليكيّة أوّلاً، وكاثولكية وبروتستانتية ثانياً، والتي لم تخلُ من استعباد المجتمع، ومن تحريف المعتقد المسيحي، ومن انحراف المسيحية كدين عن مسلكها الروحاني والإيماني، فهي أيضاً حركة تسمح بالتعمّق في شأن مسبّبات نشأة الفلسفة الحديثة التي تحدّت التحالف بين الدين والسلطة المطلقة، والتحالف ينقض، أما الحلف فليس من مبادئ المسيحيّة.

هل إنّ الفصل بين الدين والدولة، أو بين ما يُسمّى بالسّلطة الروحيّة والسّلطة الزّمنيّة، يقتضي إقصاء رجال الدين عن دورهم في الهداية، وفي الحفاظ على مقدّراتهم من دور عبادة، ومدارس، وجامعات، ومؤسّسات خيريّة، أو يفترض رذلهم وكأنّهم وباء في المجتمع... بلوغاً إلى إسقاط العناية بالكاتدرائيات، والتراث المسيحي الذي هو في صميم

قوّة الغرب وعظمته... حتى تحويل بعض الكنائس إلى متاحف، أو إلى مراكز للّهو... وإلى إلغاء الأعياد المسيحيّة عن الرزنامة السنويّة واستبدالها (بيوم عطلة)، علماً أنّ الأعياد غير المسيحية تذكر على الرزنامة ذاتها... وكيف تكون دولة علمانيّة في تعدّيها على تراثها المسيحي، وعلى كلّ حزب سياسي يتّصف بالنّزعة المسيحيّة، وعلى كل كاتب سياسي يعترض تجاوزات النظام العلماني الغربي في الإساءة إلى المسيحية، وفي اعتماد مبادئ اللياقة وحرية التعبير والمعتقد لمن ليس مسيحياً في النظام العلماني الغربي.

*** ما هي التّصوّرات التي ترونها حيال ما يمكن اعتباره إصلاحاً للفلسفة الحديثة وذلك انطلاقاً من ضرورة إعادة المصالحة والوفاق بين العقل والإيمان الديني؟**

في رأينا، إنّ الأزمة اليوم هي أزمةٌ حضاريّةٌ فلسفيّةٌ، وإن جاز السّؤال عن الأسباب فنجيب:

لا يمكن لإنسان عاقل ألّا يثق بالعقل البشري، وبقدراته، وبامتيازاته، ولا يمكن له أيضاً أن يتخلّى عن الاعتراف بسيادة العقل على حياته، بعبارة أخرى، بحكمة العقل التي يجب أن تكون أوّل إشعاع نوراني نحتكم إليه في خياراتنا وقراراتنا... وهو الجزء المكوّن لإنسان مخلوق على صورة خالقه.

ولكن العقل البشري ليس وسيلة لابتداع الآراء وحسب، ولا آلة ميكانكيّة تعمل وفقاً لعوامل خارقة، وليس بالضرورة أسير نظامٍ علمانيٍّ، مدنيٍّ، دينيٍّ، حزبيٍّ، إلخ... إنّما من أبرز مهام العقل الإنساني هو تواصله مع العقل الفوقاني المطلق، ليفهم الحقيقة لا ليبحث عنها، وهي حقيقة سرمديّة، ليبلغها لا لينقضها، ليجد تكامله معها لا ليُنتزع منها، ليدرك أهداف الله في خلقه لا ليفصّلها على قياسه، ليرتقي بالرحمة الإلهيّة التي بها تكتمل الرحمة الإنسانيّة، ليقدّر مرامي الله في إنسانه الحرّ، الإرادي، المسؤول، المحبوب من خالقه، لا لانتشال الإنسان من أحضان خالقه، وتحطيم الجزء الرئيسي من كيانه ألا وهو المدى الإيماني الروحاني الذي يصله بوجدانه الجواني، ويسكنه في الفضاء الإنساني - الروحي، آدمياً يحيا بجوارحه، وأعماقه، وأخلاقه، وعقلنته، وحكمته، وإنسانيّته المتعالية.

إنّ هذا الجزء من تكوين الإنسان ألغته الفلسفة الماديّة، وربطت الإنسان بقدرته العقليّة، وأقنعته فلسفياً بالمساواة مع الآخرين، وأغدقت عليه نعمة العقل الخلاصية دون سواها ...وأقامت، بالتالي، الجدار السميك الفاصل بين الإنسان المادي، الفيزيائي، الكائن المتزمكن،

المحدود، وخالقه اللامتناهي... اللامحدود... ومدّت العقل البشري بصلاحيات استثنائيّة تعزل الإنسان عن الما ورائيات والميتافيزيقا، ويطمئنّ لما هو عليه من حقيقة ملموسة.

تلك هي المأساة الناجمة، والتي أضحت اليوم إشكالية أزمة الغرب المعاصر، بعد تجربة العيش والنموّ والتطوّر من خارج العودة إلى الله... التربية معلمنة، والحياة الدنيوية معلمنة، والنظام السياسي معلمن، هذا إلى جانب الثورة العلمية والتكنولوجية والإعلامية، يضاف إليها عولمة من غير رحمة، فالله غائب عن هذه الحضارة، وضائع، وقد يتعثر اللقاء به إلّا في ما ندر.

لن نطيل الكلام في مكمن العطب الأساسي لهذه الفلسفة، وقد أصبح إنسان اليوم فرداً رقمياً إلى أن يحتلّ مكانه الإنسان الآلي... وفي هذه اللوحة الحضارية الرقمية الصناعية الجديدة صورة عن العالم الآتي، حيث الإنسان الذي عقلنته الفلسفة الحديثة، وحرّرته مما هو ليس ملموساً وحسيًا... يصبح أقلّ من الآلة التي أنجزها... وكأنّ الإنسان ضجر من ذاته، فراح يصنع ما يعتقده أقوى منه... فاستسلم لقدر لم يكن بالفعل ولا بالقوّة مؤهّلاً له... ولكنّه يعاني من عواقبه.

إنّ الأزمة التي أنتجت الفلسفة الحديثة والحضارة الحديثة وصولاً إلى المعاصرة، هي ذاتها ستتمخّض عن أزمةٍ ثانيةٍ تنتج فلسفتها الجديدة التي ستواكب المجتمع الحاضر واللاحق، وعسى أن تجد الفلسفة الموعودة سبيلاً لإخراج إنسان اليوم والغد من (الآلة - الإله) قبل أن يفتقد إنسانيّته بشكلٍ كاملٍ.

إشكاليّة في النّظر إلى الفلسفة

إن غابت عن الإنسان الغربي المعاصر معاني الانتماء إلى أمة - وطن، تحمي، منذ عصور، أشكال الحياة في الغرب، وأصبحت اليوم إلى من يحميها.

إن أطاحت العولمة الاقتصادية بشكل الأوطان، بخاصة في الغرب المتقدّم، وبدأت رحلة تذويبها في شرعيّة معولمة، مخالفة، إلى حدّ بعيد، لمبادئ الفلسفة الحديثة، أقلّه لفلسفة باسكال القائلة إنّ كلّ نظام بشريّ عليه أن يجمع بين العدالة والقوة، وإنّ مثل هذا الجمع لا يتحقّق إلا في نظامٍ ديمقراطيٍّ قائم في جمهوريّة ديمقراطيّة بالمعنى الصحيح للكلمة.

إن سال الحبر الفلسفي في المواطنة الغربية مئات السنين، وقد أضحت اليوم أمراً ثانوياً خدمة لتدفّق الهجرة إلى أوطان الغرب، ولعبور الحدود من دول أقلّ تطوّراً، ونموّاً إلى دول تتصدّر الحدود، والمقبول قسراً على صعيد الإنسانيّة الكونيّة.

إنّ تحوّل الإنسان الغربي المعاصر إلى شخصٍ يبحث عن ذات ذاته، في زمن يجد نفسه فيه في مواجهة تشبه إبادة الإنسان للإنسان، وكأنّ عمليّة مسح تاريخي تجري، وتسلخ الإنسان، في الغرب بخاصة، وعلى مساحات القرية الكونية بعامة، عن جذوره وأصوله ومصدر انبعاثه.

إن انتفت الفلسفات والإيديولوجيات لصالح فصل جديد من فصول إعادة النظر، وجعلت الغربي المعاصر يسعى، من غير جدوى، إلى استعادة ما سلب منه من عاطفة عائليّة ودينيّة، واجتماعيّة وروحيّة، شكّلت إلى حدّ بعيد، التحديد الغربي لمفهوم الحياة والانتماء والهويّة.

*** مع صدمة جائحة كورونا بدا وكأنّ هذا الحدث الجدل استعاد من جديد سؤال الميتافيزيقا لا سيّما وأنّ البشريّة دخلت في مواجهة جديّة مع سؤال الحياة الموت.. كيف ترين إلى هذا الحدث في تفاعله مع العقل العلمي الذي يسيطر اليوم على إدارة نشوء العالم؟**

- لمّا بلغت الفلسفة الغربية المعاصرة مشروع (البشر بعامة) بالمعنى المقصود منه الاجتماع الإنساني المنفصل عن الأعمال والمؤسّسات، أي المنفصل عن أخطاء ماضيه، المرمي صدفةً في العالم، هذا يعني أنّ الإنسان الذي قذفته العولمة ليس أحدا، بل هو رقم إحصائيّ، ومن أتعس ما وصل إليه هذا الإنسان الغربي أوّلاً، المعاصر، من إهمال وجودي، تبيّن بصورةٍ غير مسبوقة مع جائحة الكوفيد-١٩، التي حصدت الأرواح في الغرب المتطوّر والمتقدّم صناعياً وعلمياً وطبياً واستشفائياً، بأعداد تفوق الأعداد البشريّة المقيمة في المنقلب الآخر من الكرة الأرضية.

ولمّا عجز العلم، والطب، والمختبرات، حتى الساعة، عن إيجاد العلاج الملائم، بغضّ النّظر عمّا يتداوله بعض العلماء في الطب والتحاليل من التنبيه من لقاح الكوفيد-١٩ المتهم أنّه العلاج الممهّد لإنهاء ما يوازي ٨٠٪ من الإنسانيّة الكونيّة؛

نرى ذاتنا نسأل أيّ فلسفة تتحدّى ما تخبّئه جائحة الكوفيد-١٩؟ أي فكر حرّ سيادي

يتمتّع بصلاحيّة مواجهة مسببات ونتائج الكوفيد-١٩؟ أيّ تيار أو مذهب عقلانيّ يمتلك ناصية المعرفة والحلّ في جائحة كورونا؟

ونجيب: هي الفوضى العارمة، مطلع القرن الواحد والعشرين، فوضى تدمّر ولا تعمّر؟ هي فوضى الخوف من الآخر مجدداً، وفوضى الذّرائع التي لا تنبض بروح التطوّر الخلاّق بقدر ما تنبض بروح الاستهلاكيّة المعرفيّة أو الإستهلاكيّة الاقتصادية، وبتجييش عالم إلكتروني على شبكات التّواصل يكتب تاريخاً لم يقرأه أحد في السابق.

الأسئلة كثيرة وشائكة، كثيرة ومبعثرة؛ والأجوبة في اضطراب؛ إذ لا يتمكّن ذهن الإنسان المعاصر، في الغرب، أو في أيّ مكان آخر، من هضم كلّ ما يجري ... السباق بين الأرنب والسلحفاة أوصل، في زمن الحكمة والتروّي، السلحفاة إلى الغلبة. ولكن هل السباق اليوم هو بين أرنب طائش وسلحفاة تتحدّى قدرها لتصبح عبرة للمجتمع؟

بالطبع لا! وإنّ السباق اليوم هو بين إنسان الحداثة الذي أوجده التاريخ والفكر والمقاومة الفلسفية والإنسان المعاصر الذي توارى عن مساحة هذه الفلسفة ... والسؤال الأصعب، في ما وصل إليه الإنسان المعاصر، يترجم مساءلة الحداثة عن مسؤوليتها في تفريغ الإنسان من إنسانيته.

لقد فضحت جائحة كورونا استهتار البلدان الغربية بكرامة الإنسان، وفضحت أولويات علومها المحصورة بالتسلّح الفتّاك، يغزو الفضاء، بالذّكاء الإصطناعي، وباستثمارها في القطاع الزراعي والصناعي وفي الأسواق الاستهلاكية ... والسؤال أين الأموال المستثمرة في الحفاظ على صحّة الإنسان، في صون حياته بدل تكديس القنابل الذرية، في تأمين الكمامة دفعاً لوباء تتعثّر النّظريات حول مصدره وطرق انتشاره... لا جواب شاف عليه.

إنّ الإنسان المعاصر، الذي حصدته جائحة كورونا من غير شفقة، وقف مكتوف اليدين أمام الواقع الأليم، وشعر أنّه مدين لهذا الوباء الذي اعترض حياته المأزومة والمزجوجة في عجلة الإنتاج المفرط لمجتمع استهلاكي مسعور؛ لأنّه ردّ له وعيه بمحدوديّة العقل الإنساني، في العلوم الطبية، بالهزيمة في معركة البقاء والاستمرار.

وتقلّصت القرية الكونيّة، وعاشت الحجر الصحي بالكامل، وتمترس النّاس في بيوتهم، وفرغت الساحات والطرقات والفضاءات الواسعة، وسكن الصمت المدى الأكبر... وتحوّلت نظرية (لا نعمل) إلى نوع من فلسفة الوجود الإنساني، وكأن الحياة الغالية ترفض

أن تقع فريسة معادلة الإنتاجية المتفلتة والجامحة بحثاً عن مساحات الفكر والثقافة والروح الأكثر رحابة وعمقاً.

وإن سلّمنا أنّ جائحة كورونا أرجعتنا إلى حجمنا الإنساني الطبيعي، فهذا يذكرنا، مرّة ثانية، بتشبيه باسكال للإنسان بالقصبة المفكرة، وبتجسيده المعادلة الكيانية التالية: العظمة في الهشاشة. وكأن الإنسان المعاصر اليوم، الغربي منه في الطليعة، إحتاج إلى وباء خفي، ليوقظه من مآسيه، ليردّه إلى ذات الذات المسلوبة منه، وليدرك أن الحضارة المعاصرة انتظرت وباءً متوارياً عن الأنظار، لتصحو وتسترجع العلاج الروحي والتأملي والتجديدي.

كم مرّة ردّد المجتمع المهدّد بالوباء (يا إلهي) ، (يا رب)، (يا سيد الكون)، (يا الله)... كم مرّة تضرّعت المجتمعات الرهينة للوباء إلى الأولياء والقديسين، كم مرّة ساقهم تهديد الوباء إلى تقبيل التراب... والسير حفاة... وإضاءة الشموع... ورفع الابتهالات وضخّ البخور... حتى ليقال أحياناً في العودة إلى المنبع الإيماني العلاجي إنّها مصابة بالشعوذة. جائحة ساوت بين البشر في الغرب وفي كلّ مكان آخر... جائحة استقبلت الصمت ليسيطر على الكون...

ولمّا كان الخوف قديمًا من عنف الآخر هو ما قاد المفكرين الغربيين إلى استحداث النظريات والفلسفات والتيارات الفكريّة؛ بهدف تطوير الاجتماع الإنساني، تارة عبر الدعوة إلى إخراج الفكر البشري من عهد طفولته ولاهوتيته وتصوّراته ، وطوراً عبر استدراجه إلى التّفكّر والتّفلسف والبحث في المعضلات التي تقلق فكر الإنسان، فتطرد هكذا الآلهة من الكون ويحلّ محلّها قوّة واحدة تسمّى (الطبيعة) أو عبر العلم الوضعي الذي يدعو الإنسان ليدرس الأشياء بالنسبة إلى علاقتها بحاجاته بغضّ النظر عن الأسباب الأولى؛ إذ لا تعود عليه بالنفع، ولمّا ثبت للتفلسف الغربي أنّ العلل الأولى لا يستطيع الإدراك الوضعي أن يدركها، فدعا الإنسان إلى تنظيم جهود العلم نحو ترقية أحواله حتى تتساند المعارف، ويستنير الإنسان وسط ظلمة هذا الكون الذي يجهل أصلاً جوهره جهلاً مطبقاً.

ولمّا جاء البحث عن كيف يحدث الشيء أسهل وأكثر قابلية للاستيعاب من البحث عن معرفة اللماذا يحدث الشيء ...ولمّا تركت النظرية الوضعية مخرجاً يضع نتائج أبحاثها تحت مجهر النقد، رافعة القيمة المطلقة عنها، متمسّكةً بمنهجين أساسيين هما الاختبار والرياضيات، فهي، أي الوضعيّة، ما تراجعت عن استبعاد المبدأ القائل بالمعرفة لأجل المعرفة اقتناعاً منها أنّ الغاية من المعرفة أن تكون عمليّة لا نظريّة؛ لأنّ بها نتوقّع حدوث الشيء كي نتداركه عند الحاجة.

ولمّا استوى عند الفلاسفة اختلاف الوضعية عن النظرية الأرسطية، والديكارتية، والكنطية، المقتبسة من اللاهوت والميتافيزيقيا المجردة التي تنطلق دائماً من الذات انطلاقاً ذهنياً منطقياً، بإخضاعها كل الفلسفات لشكّ العقل، وبرفضها لأي عقيدة لا تخضع لأحكام الوضعية، وصولاً إلى الجبريّة العلميّة والاعتقاد أنّ الإنسانيّة هي التي تبدع الوجدان وجميع القيم الضميريّة والأخلاقيّة، واعتبار الإلهام غير كائن، وأنّ العلم وحده هو الكفيل بحفظ الإنسان من الوقوع في أخطاء الواهمة.

ولما نتج عن الالتزام بالرصد الوضعي والتجربة العلمية السبل الآيلة للتسلّط على الطبيعة وتحسين حال الإنسان الاجتماعيّة، وتقدّم العلوم النظرية والعلميّة، وانطلاقة الثورة الصناعيّة، وظهور الرأسماليّة بسبب وفرة الآلات الصناعيّة والزراعيّة، وإطلاقة التسويق في الداخل وإلى خارج الحدود، انشطر المجتمع الغربي إلى شطرين ومعسكرين: الرأسمالية وطبقة العمال، وبالتالي، الرأسمالية والاشتراكية، التي أسهمت في القضاء على التديّن، بتهمة أنّ التديّن يضعف الطبقة العاملة التي يستغلّها الرأسماليون الأغنياء.

بالاستناد إلى ما سبق نستخلص أنّ الفلسفة، الغربية، الحديثة أو المعاصرة، ارتبطت بحدث، ما يعني أنّ المنطق الذي يعلم الإنسان كيف يفكر في شؤونه يعلّمه أن يفكر بمنطق خاص يناسب المكان والزمان اللذين يتفلسف فيهما ويعمل لحفظ ديمومتهما.

*** ألا يبدو أنّ السّؤال الفلسفي كما جرى التّعامل معه على امتداد قرون قد تغيّرت ماهيّته، حيث انتقل من طور الاستفسار عن الممكنات الفانية إلى السؤال عن الوجود المؤسّس أي عن مبدأ هذا الوجود وهو سؤال ديني بامتياز؟**

في العلاقة بين الفلسفة والحدث إمعانٌ في مساءلة الممكن الفاني والعارض والمُختَبَر والمشرّع من النواميس، والمعرض عن سؤال الوجود كسؤالٍ مؤسّسٍ، يقينا منها أنّ الإنسان كائنٌ يعقل، يفكّر، على قصوره إن في الوصول بين النومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الشيء كما يظهر في الواقع العيني)، وإن في ادّعائه الفصل بين الرّوح والمادة فصلاً تاماً، وإن في عجزه عن تجاوز المقولات الأرسطية العشر.

من السؤال الأرسطي عما يتعدّى فيزياء العالم ومظاهره ومحسوساته، ومن إمساكه عن مواصلة السؤال الذي، على اعترافه بالمحرك الأوّل، بقي من غير جواب، ومن استقراره في الطبيعة واستئناسه بها، نجح الذهن الفلسفي بالبحث في ما هو تحت مرمى النظر، ودامت

فلسفة المقولات العشر حتى القرن السابع عشر، وتركت انعكاساتها على أكثر من فيلسوف غربي حديث.

من فلسفة تؤسّس ذاتاً من دون مسبقات، إلى وضعية علمية تطرح تغيراً جذرياً في طريقة التفكر بالكون المادي وفهمه، إلى إحلال الرياضيات - محل المتيافيزيقيا- اسلوباً مناسباً لتكوين الفهم العلمي والتجريبي للعالم، إلى النزوع الإلحادي، إلى ردة الفعل على الوضعية التجريبية العلمية والمادية والإلحادية عن طريق مسالك وسبل مغايرة تتبناها الفلسفة المعاصرة.

ولعلّ أبرز ما تتصف به الفلسفة بعامة إنّها أصدق المظاهر العمرانيّة التي تدلّ على رقي أمّة؛ لأنّها تبحث في الوجود من حيث أنّه موجود.

إذًا، لم تخلُ الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة من تيّارات متعارضة أو مختلفة عن تلك التي انعكست تأثيراتها على اختزال علاقة الوعي الإنساني بالمتناهي بمعزل عن الله.

فكانت الروحية التي عبرت عن ذاتها في مخاطبتها النّفس العالية داعية إيّاها أن تسمو بالفكر والإيمان وتقوية عاطفة النبل والتقدير في الإنسان، ضاربة بذلك (الأنا) الديكارتية المتألهة، محاولة إسقاط التعاسة التي وُضع فيها الإنسان الحديث والمعاصر عن طريق إظهار حال النعمة التي كان فيها، وعن طريق فلسفة تجمع بين العقل والإيمان.

إنّ الفلسفة الروحيّة هي أيضاً تفكير واكب الفلسفة الوضعيّة الجبريّة العلميّة والفلسفة المادية والإلحادية، واهتم بحياتنا الباطنيّة على أنّها اتّحاد مع الله ووسيلة لتسوية النّفوس البشريّة بفضل المحبّة.

وتمكّن هذا المذهب من شيد السلوك السياسي على قوى هي فوق الفرد، شأن التراث، على سبيل المثال، اقتناعاً منه أنّ القانون الذي ينضج عبر الزمن يتجاوز المشرّع ويصبح كالعقل كائناً عاماً، هذا بالإضافة إلى النّشاط اللا جبري في الكائنات لا يفهم إلا في الحياة الأخلاقية، بعبارة أخرى، في اندفاع الإنسان نحو خالقه الذي يشعر به في أعماق كيانه. ولا تفوتنا في هذا المجال البرغوسنية الأتية بمفهوم جديد للإنّية، وفي تحديد موقعها، داعية إلى سلخ الإنّية الوجدانية عن المكان؛ لأن الإنّية تتصف بدوام وحركة ومغايرة، وكثرة في أجزائها لا في مكانها، وتقدر على التمرّد وعلى التحرّر من أي لازمة.

وإن تطرقنا إلى الهيغلية، التي رأى فيها باحثون وفلاسفة أنها مصدر الوجودية البعيد، والمثالية المطلقة، نكتشف تلك التاريخية الجدلية في عالم الفكر، وانجذاب الفكرة أساساً إلى العمل الثوري المتواصل، مؤكدة على أن تاريخ الفكر هو في حركة دائمة وفي صيرورة قابلة لنقض ما سبق، أو حتى لتذويبه، لتخلق ما سيكون... وهكذا تكون الفلسفة الغربية المعاصرة، أشبه بتفكر يهدف إلى إظهار أن الثابت غير الكائن، وأن الحركة في حد ذاتها هي إزالة لذاتها، كي لا تجمد في الزمن.

اما الهبّة الوجودية المعاصرة فقد رأى فيها كثيرون أنها نتيجة منطقية للألم، وردّة فعل الطغيان الجماهيري الذي لم يحترم وجود الفرد، وفلسفة ساعية إلى خلق عصر الشخص.

*** هل يعني ما تقدم، أنّ سؤال الإيمان والأخوّة الكونيّة، هو الذي سوف يتصدّر موضوعات الفلسفة في العقود المقبلة؟**

إن كان لا يُمكننا أن نتنكّر للأبحاث والدراسات والمحاولات الجبارة، في تاريخ الفكر البشري، لهيلنة الإنسان أو حيونته، فأيضاً لا يُمكننا أن نهمل أنّ الإنسان هو فرد مطلق، منسوج من ذاته، ينظر، بشكلٍ لا ريب فيه، إلى فوق، ويؤكّد على حدّ تعبير كمال الحاج: «إنّه هو في بدء من العلاء قبل كل شيء» وتسقط، بالتالي، محاولات إثبات كون الإنسان أصلا من المادة دون سواها أو من الحيوان، أضف أنّ الاختبارات العلمية، حتى الساعة، لم تنجح بعد في إخراج الإنسان لا من المادة ولا من الحيوان.

في بحثنا رأينا أنّ الفلسفة سعت إلى رفع الحجاب عن العقل الإنساني، وآمنت بقدرة هذا االعقل ليعرف أنّه يعرف وليعي أنّه يعي. إلاّ أنّنا في التنقّل بين حدسيّة اتّجاه الفلسفة القائلة بقصور العقل حيال غيبيات الباطن، ومقارعتها بفلسفة أخرى تقول «أن عقل الإيمان هو إيمان العقل»، نستنتج، بالتالي، بلوغ مسألتي الله والنفس بالأدلّة الفلسفية، ويُستخلص أن الفلسفة ليست بحثاً عن الحقيقة.

وإن سلّمنا أنّ الشّكّ المنهجيّ هو من صميم الفلسفة، فنحن نعتبره مسلكاً بنّاءً؛ لأنّه يسعى إلى اكتشاف المعرفة والخروج من الظلمة إلى النّور.

وإن أحطنا بالتراث اهتماماً فهذا إيماناً منّا بالحركة التاريخيّة التي تثبت أنّ ما هو تراث

اليوم كان ثورة بالأمس، وهذا يختلف عن التقليد والجمود في اللاّ حركة والتّقاعس.

وإن اقتنعنا وآمنّا بنظام كوني عام ينبثق منه خير الإنسان أو شره، وحوله تتعمّر الأفكار، انطلاقاً من فكرة-أم، تكون بذلك الفلسفة نشاطاً عقلياً وذهنياً يتسلح به الإنسان لفهم ذاته وفهم الحقيقة المستقرة فيه.

وإن تفهّمنا أنّ الإنسان هو مصدر الفلسفة، والفلسفة هي الإنسان عينه، والاهتمام بالفلسفة يعني الاهتمام بالإنسان، واستدركنا أنّ البحث في الإنسان ليس بالأمر السهل لما يتطلّب من وعي وإدراك وتمييز بين اتّجاهي العقل بذاته: هابط وصاعد، وفي إمكانيّة التنقيب والغوص على المقوّمات والأبعاد، وولوج الأسرار الصادمة في الكائن الإنساني، نعي أنّ الفلسفة رافقت الإنسان، وخضعت لسنّة النشوء، فارتقت هنا، وتراجعت هناك، إلا أنّها لم تكلّ ولم ترهق، فهي لا تزال قدس أقداس المعارف الإنسانية.

أمّا أن يدّعي شعب أنّ الحقيقة لم تختر سواه وعاءً لها، فنقول له ليست الحقيقة، بمطلقها، وقفاً على أمة دون سواها. لم تكن الحقيقة للشرق دون الغرب، وهي، اليوم، ليست للغرب دون الشرق.

إنّني هنا استلّ قولةً فلسفيّةً لكمال الحاج (إنّ كلاً من الشرق والغرب واجب وجود للآخر وجميع الشعوب إخوة في نظر الحقيقة، وإلا بطلت أن تكون حقيقة)، واختم أيضاً بفلسفة (أنا عاقلٌ أنني عقل يعي)، لذا أظنّ أنّه مهما تباينت النظريات بين الفلاسفة الغربيين المعاصرين، فهم، في نهاية الأمر، ينقسمون إلى مدرستين: مدرسة روحيّة ومدرسة ماديّة.

وإن اهتمّت الفلسفة بالرّوحي والمادي على سواء يبقى أن تقييم هذين الواقعين أو المفاضلة بينهما غالباً ما كان روحياً، إيماناً منّا أنّ البحث، حتى في أتفه الأمور، بروح فلسفيّة، يقودنا، بشكل قاطع، إلى الوجود الأكبر، فنقتنع حينها اقتناعاً مسؤولاً أوّلاً وحراً ثانياً.

النسبيّة في فهم الدين غالبًا ما تُؤدّي إلى التشكيك والإلحاد

حوار مع الدكتور همايون همّتي[*]

لقد عمل الدكتور همايون همّتي حتى الآن على تأليف وترجمة الكثير من الكتب، منها: «نقد على نظرية انعكاس المعرفة»، و«معرفة الدين المقارن والعرفان»، و«ترجمة مفهوم الأمر المقدّس لرودولف أوتو»، و«ترجمة وتدوين مقدمة على اللاهوت المعاصر لهرليث وآخرين»، و«ترجمة وتدوين علم الأديان لهانس كليم كيت وآخرين»، وغير ذلك. كما شارك في العديد من المؤتمرات الدولية حول مختلف مسائل الإلهيات على مدى السنوات المنصرمة.

في هذا الحوار نسعى معه إلى مقاربة جملة من الاتجاهات الإلهية والكلامية الجديدة في الحقبة المعاصرة.

«المحرر»

*** كيف ترون إلى الصلة بين الكلام الإسلامي والاتّجاهات الإلهيّة والكلاميّة الجديدة؟**

لقد شهد اللّاهوت المعاصر تحوّلات، لا علم لأغلب الدول الإسلاميّة بها للأسف الشديد. لقد كان لدينا في السابق علم في الكلام، وكان هناك بشكل رئيس اتّجاهان مطروحان في هذا الشأن، وهما: المعتزلة والأشاعرة، كما كانت هناك اتّجاهات أخرى، مثل: المرجئة، والماتريدية، والكرامية، وبعض الإسماعيلية، وفِرَق الشيعة أيضًا، وكذلك الخوارج والأباضية والزيدية وغيرهم. وأمّا اليوم فقد تغيّر الفضاء المعرفي والثقافي، ولم يعد بمقدور نصوص تراثنا تلبية علم الكلام، كما تعرّضت إنتاجاتنا في علم الكلام إلى الركود، وبقينا في الحقيقة

---

[*] تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

رازحين حتى الآن في القرن السابع، كما أنّ ما قام به بعض علمائنا المعاصرين، لا يفي بالحاجة المعاصرة قياسًا إلى التحوّلات الكبيرة التي يشهدها العالم حاليًا. وقد قدّم الشهيد المطهري، والشيخ جوادي الآملي، والشيخ مصباح اليزدي أعمالاً جيّدة في هذا الشأن، وهكذا في مصر حيث أدلى المستنيرون من تلاميذ مصطفى عبد الرزاق بدلائهم في هذا المجال، وقد تم طرح بعض الأفكار ـ على سبيل المثال ـ من قبل الدكتور حسن حنفي في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» المؤلف من خمسة مجلدات. وكذلك أحمد فرج الله في مصر، ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون، الأمر الذي يثبت أنّهم فكّروا ضمن هذا الفضاء الفكري، وبطبيعة الحال لا تخلو أعمالهم من بعض الإشكالات أيضًا. والنقطة الهامّة هي أن لكلّ عصر وزمان أسئلته واحتياجاته المعرفيّة الخاصّة، ولا يمكن أن نتوقّع من علم تبلور قبل قرون عدّة أن يكون ناجعًا ومفيدًا لفضاء ثقافي آخر تشكّل بعد ذلك بقرون من الزمن. الأمر الآخر أنّ اللاهوت في الظروف المعاصرة لم يعد مقتصرًا على علم الكلام ومعرفة الله فقط. لا سيما وأنّه في السياق المعاصر حيث شهد اللاهوت تطوّرًا واتّساعًا وازدهارًا ملحوظًا، وحتى هذا التحوّل لم يلتفت إليه بعض المستنيرين الإيرانيين، وتحدّثوا في بعض الموارد عن نهاية اللاهوت، وهي أطروحة في غاية السطحية والافتقار إلى الدعامة. لقد تمّ طرح علم اللاهوت في بداية الأمر ضمن ما بعد الطبيعة لأرسطو وفي كتاب المياتفزيقا. وأمّا منذ القرن الثامن عشر للميلاد فما بعد في مرحلة التنوير وعصر النهضة، فقد خضع اللاهوت إلى التحوّل بتأثير من الفضاء الثقافي للشباب الغربي. فبعد ظهور شلاير ماخر في ألمانيا، ظهر نوع من اللاهوت الحديث في البروتستانتية وفي الحزب الليبرالي بمحورية التجربة الدينية بدلاً من العقائد والمبادئ؛ وها نحن اليوم نشاهد استمرارًا للتفكير اللاهوتي الحديث ذاته أو الكلام الجديد، وقد بدأنا نشهد تبلور الكثير من المنظومات اللاهوتية. لقد حدث تغيّر في دور اللاهوت، وفي المسائل اللاهوتية، وفي أساليب الإلهيات، ولا سيّما في ذلك الشيء الذي ندعوه باللاهوت الحديث أو ما بعد الحداثة. إنّ جانبًا من ذلك يتمثّل في اللاهوت المعاصر، وفي هذا اللاهوت المعاصر هناك مصاديق مختلفة، من قبيل: اللاهوت البيئي أو إلهيات البيئة، واللاهوت النسوي، ولاهوت الثقافة، واللاهوت الوجودي، واللاهوت التحرّري، واللاهوت السياسي، والكثير من الأنظمة المتبلورة، وكلّ واحد منها جدير بالبحث والدراسة. وإنّ البعض منها قلّما تمّ التعرّف عليه في البلدان الإسلامية. من قبيل اللاهوت العالمي أو اللاهوت الناظر إلى جميع الأديان في العالم. وعليه بالالتفات إلى هذه الاختلافات، أقول: إنّ أبعاد التجربة النظريّة والبيانية والتفسيرية

للاهوت قد تغلبت اليوم على الأبعاد المعيارية والدفاعية أو الـ (Pelegetic)، ولم يعد بالإمكان تعريف الإلهيات بالمشهورات، وأن يتمّ توظيف المشهورات والمسلمات في مقدّماته؛ ليتّخذ صبغة جدلية. وفي الحقيقة فإنّ اللاهوت قد تحوّل اليوم إلى علم هرمنيوطيقي وتفسيري. وهو يسعى في الغالب وراء بيان الإيمان وتفسيره. وبذلك يكون اللاهوت علمًا واسعًا ومزدهرًا للغاية، وقد ارتبط بالعلوم الأخرى، وارتبط حتى بعلم الاجتماع أيضًا. واليوم هناك أنظمة لاهوتية لا تعمل على توظيف عموم الفلسفة فحسب، بل وتستفيد حتى من الفلسفة التحليلية أيضًا، وافترضوا ذلك التقسيم الثنائي القارّي: التحليلي في اللاهوت أيضًا، أو أليستر ماك غراث حيث ألّف كتابًا من ثلاثة مجلدات بعنوان اللاهوت العلمي، أو ويرفار بلانبر حيث ألّف كتاب اللاهوت التاريخي، وبول تيليخ حيث ألّف اللاهوت المنهجي، وهكذا. والآن اقترن اللاهوت بالعلوم التجريبية ولا سيما مع اللاهوت التحقيقي الذي يقيم اللاهوت على العلم. وبذلك فقد اقتربت الأساليب والمناهج اللاهوتية من الأساليب التجريبية والعلمية، أي نمط من اللاهوت المتمحور حول العلم. وفي الكنسية الشرقية هناك حضور للاهوت العرفاني أيضًا. كما تحدّث فلاديمير لاسكي وغيره في هذا الشأن بالتفصيل. وفي المقابل هناك اللاهوت العدمي ولاهوت موت الإله أيضًا. وكذلك هناك وجود في البين للاهوت المقارن أيضًا؛ حيث هو في مقام المقارنة بين جميع هذه الأساليب والاتّجاهات. ثم إنّ سمارت ـ اللاهوتي المعاصر الشهير ـ يذهب إلى الاعتقاد بوجود نمط من الكلام واللاهوت حتى في ما وراء الأديان وفي الأديان التاريخية والأساطيرية أيضًا. وفي الحقيقة فإنّ مجموع الردود الدفاعية حول أيديولوجية ما، والشبهات التي يجاب عنها تمثّل بدورها نوعًا من الكلام واللاهوت والأيديولوجيا أيضًا. ثم إنّ الماركسية، والقومية، والاشتراكية وغيرها من الأيديولوجيات الأخرى تمثّل نوعًا من الدين. وعليه لا يمكن تجاهل العلم الذي يمتدّ بجذوره لأكثر من ألفي سنة، وكان مطروحًا منذ عصر سقراط وأفلاطون وأرسطو، والتركيز على مجرّد الكلام المعتزلي والأشعري فقط، ثم حتى هذا الكلام التقليدي والتراثي توجد له اليوم قراءات جديدة أيضًا. ويمكن لكم ـ على سبيل المثال ـ قراءة كتاب سابينه شميتكه حول الإلهيات الإسلامية. إنّ الكثير من المفكرين الإسلاميين لا علم لهم بالتحوّلات الجديدة، فهم في غياب تام عن التحوّل الحاصل في اللاهوت، ولا يعلمون باقترانه بفلسفة الدين، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، بل ولا علم لهم حتى بآثار المختصين بالتراث الإسلامي في المجتمعات الغربية.

*** ما الآليات والخصائص الإسلوبية التي يمكن الإشارة إليها من بين الاتّجاهات اللاهوتية الجديدة؟**

- هناك عدد من المقولات في هذا الشأن. إحداها: هو إيضاح المفاهيم الدينية، والثانية: اختبار المدعيات اللاهوتية التي تحتوي على وجوب وإلزام. وقد ثبتت إمكانية تحقّقها من الناحية العملية، ومن بينها وظيفة بيان العقائد الدينية وتفسيرها أيضًا. وليس هو مجرّد دفاع، إنّما الدفاع الكلامي يشكّل مجرّد جزء منه. هناك في اللاهوت المسيحي المعاصر ما يقرب من خمسة عشر جزءًا، وهي أعم من: معرفة الكنيسة، وتعريف المعاصي والذنوب، والأخلاق، والمواعظ، والحكم، والمناجيات، والأدعية وما إلى ذلك. ولكنّنا لا زلنا نتشبّث للأسف الشديد بالصبغة الدفاعية ذاتها في اللاهوت. إنّ عماد اللاهوت هو تفسير الإيمان، وكنت أقول إنّ اللاهوت لا يقتصر على الإلهيات ومعرفة الله فقط، كما أنّه لا يقتصر على البحث حول المجرّدات وعالم الغيب فقط. بل هو يبحث في المسائل اليومية وأحداث المجتمع أيضًا. ولذلك لدينا اليوم لاهوت حقوق الإنسان. بل ويوجد هناك حتى لاهوت المثلية الجنسية أيضًا. وعليه يجب تعلّم اللغات الأخرى، وإعداد مصادرها والعمل عليها. بل وهناك حتى لاهوت نسيجي يبحث فيه عن كل منطقة ومجتمع من زاوية لاهوتية. لقد تغيّرت النظرة إلى مسائل الأسرة، والشرخ الحاصل بين الأجيال، والنساء وما إلى ذلك، وتغيّرت حتى أساليب تفسير النصوص المقدسة أيضًا. وتوجد الآن مناهج وأساليب جديدة، من قبيل: الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا؛ ولذلك فقد اكتسب بحث التفسير في الإلهيات المعاصرة مكانة هامّة للغاية، وأثر ذلك حتى على الناحية الدفاعية منه أيضًا. بيد أنّ اللاهوت يمارس النقد أيضًا. والنقد يختلف عن الدفاع. إنّ الرؤية التقييمية والانتقادية لمباحث الإلهيات وأسلوب نقد النصوص، يمثل أسلوب نقد تاريخي ظهر للمرّة الأولى في ألمانيا، والكثير من الأبحاث الأخرى. ومن هنا فإنّ عالم اللاهوت يمارس نقد النصوص وتقييم المعتقدات أيضًا، ويبحث كذلك في اختبار صحّة هذه النصوص وسقمها، وبالإضافة إلى ذلك يمتلك عالم اللاهوت رؤية تاريخية أيضًا. ليس المراد من الرؤية التاريخية مجرّد نقل الأقوال، بل المراد من ذلك في الغالب هو معرفة النسخ واللغات وصولاً إلى معرفة الأساطير والدراسات التاريخية. إنّ الأبحاث والدراسات التاريخية بشأن العقائد ودراسة المعتقدات الدينية في حالة من التحوّل التاريخي. إنّ بعض الاتّجاهات في البحث عن الوحي تستعين بأبحاث متنوّعة، من قبيل: التلباثي [التخاطر عن بُعد]، وأساليب علم النفس، والظواهر ما

بعد النفسية، وفلسفة الدين أيضًا. ولذلك لا بدّ من الالتفات إلى هذا النوع من التحوّل أيضًا.

*** هل تدلّ القراءات المشتركة عند الفلاسفة الجدد على التعارض بين العقل والإيمان؟ وما هي أقسام القائلين بهذا التعارض، وما المشتركات بينهم؟**

-هذا السؤال يحيل بدوره إلى الأبحاث العريقة والقديمة حول العلاقة بين العلم والدين، والعقل والدين، والعقل والوحي، والعقل والإيمان، حيث يتم طرحه وبيانه بمختلف التعابير، وقد تمّ اليوم إقامة الكثير من المؤسّسات ومراكز الأبحاث والتحقيقات والدراسات الخاصة ببحث العلاقة بين العلم والدين. من ذلك مؤسّسة (Templeton) ـ على سبيل المثال ـ وهي مؤسّسة شهيرة جدًا، وهي مزيج من علماء اللاهوت، وعلماء الفيزياء، والأحياء، والمختصّين في العلوم الطبيعية، ويتركز نشاطهم على الدراسة حول محور العلم والدين، وقد أوجدوا مؤسّسات في بعض الجامعات تحت عنوان العلم واللاهوت. كما كان هذا البحث مطروحًا في العالم الإسلامي أيضًا، ولا نزال في بداية الطريق. وفي فلسفة الدين يتم كذلك تناول بحث بشأن العقل والإيمان أو العلم والدين أيضًا. وقد تمّ التركيز على بحث النزعة الإيمانية منذ فيتغنشتاين فلاحقًا. رغم أنّ النزعة الإيمانيّة تتعلّق بكركيغارد. ومن هنا فإنّ النزعة الإيمانية سواء في قراءة كركيغارد أو في قراءة فتغنشتاين ـ حيث يستقل الإيمان عن العقل والفلسفة في واقع الأمر، بل ويكون الإيمان مستغنيًا عن الدليل ـ مهمًّا للغاية. كما أنّ كلمات بلانتينغا يتم طرحها اليوم بشدّة في باب الأبستيمولوجيا الإصلاحية، التي تكتب مستصلحة عن طريق الخطأ. إذ لم يتم استصلاح شيء، فهذا أمر يرتبط بتيّار الكالفينية وكنيسة الإصلاحات. الكنيسة المستصلحة والإصلاحية. في الأبستيمولوجيا الدينية المعاصرة يتم بحث توجيه القضايا والمعتقدات من خلال الشواهد الدينية وغير الدينية عن عواقب وتداعيات بحث العلاقة بين الدين والعلم. فهؤلاء يعتقدون بإمكانيّة توجيه المعتقدات الدينية بالشواهد الدينية ذاتها، وعمدوا إلى تغيير اتّجاه الأبحاث الأخرى أيضًا. حيث كانت الأبحاث القابلة للإثبات ترتبط بمرحلة هيمنة الوضعيّة، واليوم يتم طرح ما بعد الوضعية. إذ يدور البحث حول وجوب اشتمال المدعيات الدينية عن العقلانية أو المعقولية. لقد ألّف بلانتينغا كتابًا بعنوان الإيمان المعقول حيث ادّعى فيه أنّ مجرّد الوصول إلى شيء على طبق أسلوب ومنهج، وأن يكون الادّعاء دينيًّا وعقيدة دينيّة ذات منهج، يكفي لتكون معقولة أو عقلانية، والعقلانية تعني إمكانية المحاسبة والتقييم، وتعني إمكان إقامة

الاستدلال والمجيء بالدليل. كما تسمّى المعرفة في الأبستيمولوجيا المعاصرة بالإيمان الصادق. وعلى هذا الأساس فقد توصّلت الأبحاث الراهنة إلى وضع القابلية على الإثبات والتحقيق جانبًا. وقد عمد الوضعيون المنطقيون إلى طرح بحث العقلانية والمعقولية، وأخذوا يؤكّدون على بحث الرجحان. بمعنى أنّهم فيما يتعلّق بالأدلّة على وجود الله ـ على سبيل المثال ـ قد وصلوا إلى تكافؤ الأدلّة. بمعنى أنّ هناك أدلّة على وجود الله، وهناك أدلّة على عدم وجود الله، ولكن كفّة أدلّة وجود الله في المجموع ترجّح على كفّة أدلّة عدم وجود الله بعد ردّ أدلتها، فتكون بذلك راجحة، لا أنّها قابلة للإثبات، ولكن هؤلاء عقلانيون. فقد تم الحصول على مقدار منها في هذه المعارف، وتوجد أدلّة لها وعليها، وتندرج ضمن الفضاء المعرفي، وتكون قابلة للبحث والنقاش، ولأنّها جديرة بالاهتمام وصلت إلى هذا الفضاء. وفي الأساس نحن نعيش الآن في عصر ما بعد الحداثة. إنّ من بين خصائص عصر ما بعد الحداثة هي التعدّديّة في كلّ شيء؛ في الأخلاق، وفي الحقوق، وفي المعرفة، وفي الفلسفة واللاهوت، وكذلك من بين الخصائص القول بالنسبية أيضًا. وعليه لا يمكن البحث في فضاء ما بعد الحداثة عن معرفة راسخة ومستدلّة ويقينيّة لا يرقى إليها الشك. فكلّ شيء نسبيّ تقريبًا. فأنا أذهب إلى النزعة الأخلاقية المطلقة وإلى العينيّة الأخلاقية، ولا زلت أعتقد بوجود سلسلة من الحقائق المطلقة، ولكن يبدو أن هناك نزعة تدفع بالجميع إلى التوجّه نحو التعدّديّة والنسبيّة. ولذلك يكون البحث في هذا الفضاء عن تفسير مشترك يقبله الجميع أمر قريب من المحال أو بالغ الصعوبة والتعقيد، ولذلك توجد هناك قراءة مشتركة، لا أنّه لا وجود لمثل هذه القراءة، فحتى في الهرمنيوطيقا هناك نوع من القراءة المشتركة على مستوى الذهنيات، وإن هذا اللاهوت الناظر إلى الأديان الذي أشرت إليه في المنظومات اللاهوتية إنّما هو لهذه الغاية. هناك قراءة أساسية، وقراءة مشتركة تمثّل معيارًا ذهنيًّا، ولكن ترسيخ ذلك وبيانه والقدرة على الإجابة عن المشاكل أمر شديد الصعوبة والتعقيد.

*** كيف تحلّل هذه الرؤية التي تقول أن الأبستمولوجيا تؤدّي إلى الإعتقاد بأنّ أصحاب الأفكار اللادّينيّة يتصورون أنّ المعتقدات المخالفة للدين لا تحظى كما يبدو بالقوّة والاستحكام، وفي المقابل يثبتون للمتعصبين الدينيين أنّ مواقفهم الدينيّة لا تتمتّع بالقوّة والرسوخ؟**

- يجب أوّلاً دراسة أصل هذا المدّعى. والحقيقة هي أنّ علم الأبستمولوجيا ليس ضدّ

الدين، كما أنّه لا يدافع عن الدّين في الوقت نفسه، وإنّما يسعى إلى توجيه الدين. وفي الأساس فإنّ هذه ليست مهمّة الشخص الأبستمولوجي. فالأبستمولوجي يسعى إلى أن يكون حياديًا، وإن كان بعض الأبستمولوجيين لم يراعوا هذه القاعدة في كتبهم، وقاموا بنقضها وتجاوزها. بيد أنّ الموجود في مدعيات الأبستمولوجيين، ولا سيما في الأبستمولوجية الدينية ـ إذ هناك فروع متعدّدة في الأبستمولوجيا أيضًا ـ هو أن يحافظوا على حياديتهم، وأن تعمل الأبستمولوجيا على تحليل الدين والقضايا الدينية والمفاهيم اللاهوتية وما إلى ذلك من هذا المنطلق. وأن تعمل على طرح ملاك ومعيار الصدق، كما أنّ أبحاث العقلانية والأبستمولوجيا ليست رؤية واحدة. ففي صلب هذا العلم الذي ينظر إلى المعرفة ـ مثل سائر العلوم الأخرى ـ هناك آراء مختلفة. كما هناك الكثير من النظريات والمدارس المختلفة. وفي الجملة فإنّ الأبستمولوجيا لا هي دعامة للدين والمعتقدات الدينية، فهذه مهمّة المتكلم واللاهوتي، ولا هي ضدّ الدين حتى تكون من مسؤوليتها محاربة الدين. أمّا التحليلات التي تقوم بها الأبستمولوجيا للقضايا الدينية، إنّما تقوم بها في أصل القضايا اللاهوتية. لكن من الممكن أن تؤدّي في بعض الأحيان إلى إضعاف عقائد المتدينين والمؤمنين. ولكن قد تؤدّي في بعض الأحيان إلى تقوية هذه المعتقدات أيضًا. كما يوجد هناك بعض الأبستمولوجيين في الحقل الديني من الذين تؤدّي أعمالهم وأفكارهم وآراءهم إلى خلخلة أواصر المعتقدات الدينية. وهذه هي النتيجة غير المطلوبة التي يتمّ الوصول إليها. لا بدّ من الالتفات إلى نقطة وهي أنّك عندما تأخذ الدين إلى صالة التشريح، وتبدأ بعملية تشريح جسد الدين، عندها ستحدث الكثير من الأشياء التي لم يكن لها وجود قبل هذه العملية التشريحية. ويضعف مستوى تقديس وقداسة الدين إلى حدّ ما. ومن هنا كان بعض الأشخاص من أمثال كارل بارت يخالف هذا المسار، ويخالف حتى اللاهوت الطبيعي بشدّة، ويخالف اللاهوت العقلي الذي يقوم بقضّه وقضيضه على العلوم الطبيعية ومعطيات العقل البشري. وعلى كل حال فإنّ توقّع رؤية فلسفية وفلسفة شاملة للدين، أمر غير ممكن. وفي الأساس فإنّ هذا من بين الاختلافات بين الدين والأيديولوجيات البشرية. وبهذا المعنى يكون الدين أفضل من الأيديولوجيا، وهذا صحيح. وأمّا القول بأنّ الدين لا يقبل الأيديولوجيا أصلاً، وأنّه لا يمكن الاستدلال عليه، وأنّه تعبّد كلّه ـ كما يحلو لبعض الأشخاص قوله ـ فهذا خطأ أيضًا، ولذلك فإنّه لا ينسجم مع الحداثة والعقلانيّة الحداثويّة. كلا، فإنّ للدين أبعادًا استدلاليّة وعقلانية وفلسفيّة أيضًا، كما يوجد في الدين بعد اعتقادي قابل للتشريح المفهومي والاستدلالي، كما

يحتوي على بُعدٍ عرفانيٍّ وشهوديٍّ يفوق العقل أيضًا، ولكنّه لا يخالف العقل.

*** هل تعدّ قابلية الدين على الاستدلال دليلاً على قوّته؟ وهل يصحّ تعبير كارل بارت القائل: إنّ الاستدلال العقلي على الإيمان تعبير آخر عن المواقف غير الإيمانية؟**

- لقد كان هذا الاتّجاه موجودًا في المسيحية، وهو موجود في اليهودية وفي الإسلام أيضًا. وذلك أنّ البعض يرى أنّ إقامة الاستدلال على الدين منافيًا لقداسته، ويعتبرون ذلك تصويرًا للدين وكأنّه بحاجة إلى الفلسفة، وإنّه لا ينبغي بنا أن نجعل الدين محتاجًا إلى أدلّة الفلاسفة وبراهينهم، إذ يعتبرون هذه الحاجة نوعًا من النّقص في الدين. والذين هم من أصحاب النزعة الإيمانية أو من أمثال باريت الذي لا يؤمن باللاهوت الطبيعي والعقلاني المحض، ويؤمنون باللاهوت المتمحور حول السيد المسيح، فإنّ كلّ شيء عندهم يدور حول وجود المسيح وشخصيّة المسيح وأعمال المسيح، ويتم تعريف الإيمان بالمسيح، ويكتب الفوز والنجاة والفلاح بالسيد المسيح. وهذا ما يسمونه بالتمحور حول السيد المسيح. وهناك مثل هذا الاعتقاد القائل بأنّ الإيمان بالمسيح والعيش مثله يطهّر الإنسان من المعصية الأولى، وأنّ عقل الإنسان قد تدنّس بفعل المعصية الأولى، وأنّ الناس يولدون ويأتون إلى الدنيا وهم مذنبون، كما هو موجود في البروتستانتية ولاهوت مارتن لوثر. إنّ مارتن لوثر يستند إلى المعصية الأولى كثيرًا، وهناك أنواع عدّة من المعصية في المسيحية. ومن بينها معصية الأسلاف والأجداد. وكذلك المعصية الأولى ومعصية الغرائز. وإنّ معصية الغرائز تركّز على البُعد الحيواني حيث توجد بفعل عبادة الغريزة والهوى. إنّ المسيحية تبحث هذه الذنوب والمعاصي الثلاثة، وهي إنّما تطهر بواسطة الإيمان بالسيد المسيح الذي دفع كفّارة الذنوب بواسطة حمله على الصليب. ومن هنا لا يمكن للعقل وحده أن يوصل الإنسان إلى السعادة والفلاح، ولا بدّ من بلوغ النجاة عن طريق المسيح عيسى والكنيسة. وعليه فإنّ هذا الكلام من باريت يعني أنّه لا يؤمن باللاهوت الطبيعي، ولا يرتضي تطفّلات العقل البشري. إنّ العقل مدنّس وآثم، ومنذ أن يولد الجنين يأتي إلى الدنيا وهو ملوّث بالآثام والمعاصي، ولا يمكنه الخلاص وبلوغ السعادة والفلاح إلا بالإرادة والإخلاص والعمل الصالح. إنّهم يعتقدون بأنّ الذنوب يتمّ توارثها كما يتمّ توارث الجينات الوراثيّة عبر الأجيال، وبذلك يكون جميع الناس آثمون ومدنّسون بالذنوب. خلافًا للإسلام الذي يقول بالفطرة الطاهرة للإنسان. وكذلك أنّ الإيمان عندما يمتزج بالاستدلال والتعقّل، فحيثما فتح باب التشكيك والترديد

والتساؤل، فإنّ الإيمان سيفقد قدسيّته، ثم يتمّ بعد ذلك إنكار تفوّقه على العقلانية، يضاف إلى ذلك يجب أن نبحث عن الحياة المسيحية والتطهّر بواسطة السيد المسيح. وقد كانت رسالة باريت إلى اللاهوتيين المسيحيين تأمرهم بعدم استبدال العقل بالسيد المسيح. لأنّكم تتوقّعون من العقل ما لا يمكن أن يصدر عن غير المسيح. ولذلك فأن يتحوّل الدين إلى أمر قابل للاستدلال، أمرٌ ترفضه المسيحية. بمعنى أنّ الغالبية العظمى في المسيحية ترفض هذا الأمر. وبطبيعة الحال لا يخفى أن بنية الأديان تختلف. من ذلك أنّ الإسلام ـ على سبيل المثال ـ ليس كذلك، حيث نجد في الإسلام احتفاءً كبيراً بالعقل، حتى قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ [الأنفال - ٢٢]. ويُعدّ التفكير في الإسلام عبادة، وقد اشتمل القرآن على الكثير من الآيات التي تذكّر بمكانة العقل، حيث يتكرّر في الكثير من آيات القرآن الكريم التعبير بكلمات من قبيل: (أفلا يعقلون، أفلا يتدبّرون، أفلا يتفكّرون، وما إلى ذلك)؛ حيث تدعونا إلى التعقّل والتدبّر في الخلق وفي الطبيعة، وقال تعالى: ﴿أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة - ١١١؛ النمل - ٦٤]. ومن بين معاني البرهان هو الاستدلال والدليل العقلي، وهكذا أخذنا نشهد في الحضارة الإسلامية ظهور العلوم العقلية والفلسفية وازدهارها، ولا سيّما في التشيّع حيث نجد احتجاجات الأئمة، والخطب التوحيديّة في نهج البلاغة، والأدلّة التي استعملها الإمام الصادق والإمام الرضا عليهما السلام، ومناظرات الإمام الرضا في مجلس المأمون مع عمران الصابي، ورأس الجالوت، والجاثليق وغيرهم. وبذلك يكون الإسلام أكثر عقلانية بالقياس إلى المسيحية.

❋ ما هي الانتقادات الواردة على اللاهوت الوجودي؟

إنّ من بين التيّارات النافذة والواسعة في اللاهوت المعاصر، هو اللاهوت الوجودي. إنّ هذه الفلسفة تتعرّض إلى وجود الإنسان، بل هناك من قال إنّها نوع من الأنثروبولوجيا، وليست فلسفة بالمعنى المصطلح والشائع للكلمة. أي أنّها ليست فلسفة ميتافيزيقية. بل قد كان لدى الوجوديين نوع من التمرّد على الفلسفة، وإنّ الفلسفة الأولى والتقليدية ـ ولا سيّما في شكلها الأفلاطوني والديكارتي ـ كانت فلسفة عقلانية وقومية بحتة، والوجودية تمثّل تمرّدًا على القومية الديكارتية والإفراط في العقلانية. لقد بحث هؤلاء في وجود الإنسان، وكان الـ (Dasein) هو المصطلح الذي استعمله هايدغر، وقد ترجمه هنري كوربان إلى الواقعية

البشرية أو الوجود البشري. إنّهم يعتقدون أنّ الوجود المعتبر والأصيل إنّما هو من مختصّات الإنسان حيث هو الكائن المدرك. إنّ هذا الكائن أي الإنسان إنّما هو شخص وليس شيئًا. أمّا الكائنات الأخرى فهي من الأشياء والـ (object). وقد اعتادوا ذكر خصوصيتين للشخص، وهناك من ذكر له أربع خصائص. ومن بينها أنّه يمتلك إرادة وفعلاً إراديًّا، كما أنّه يمتلك وعيًا وإدراكًا ذاتيًّا. فإذا كان لدى كائن ما وعيًا وإدراكًا ذاتيًّا وفعلاً إراديًا، وكان يتمتّع بـ (Will) وإرادة، كان هذا الكائن شخصًا. سواء أكان هذا الكائن إلهًا أم بشرًا. وعندها تمّ التخلّي عن ذلك النّزاع المعروف في فلسفة الدين حول الإله المتشخّص أو غير المتشخّص الذي لا يزال مستمرًّا إلى هذا اليوم، وهو من بين الأبحاث المعقّدة في فلسفة الدين، حول ما إذا كان الله متشخّصًا أم لا. وفي الحقيقة يتمّ في الوجودية البحث حول الإنسان وأوضاعه البشرية، حيث الإنسان من وجهة نظر اللاهوت المسيحي كائن هابط. لقد تمّ طرده من الجنّة، وسكن في الأرض وحُبس فيها وابتعد عن الله، وأصبح مطرودًا من حضرة الله، وتورّط في هذا العالم بأنواع الشرور والتناهي والكوابح والقيود والحدود. لقد استعرض بول تيليخ في كتابه حيوية الإيمان أربعة أو خمسة أقسام من الاغتراب، ثم ذكر بعد ذلك أنواع التناهي، وبعل هذا التناهي تحدّث عن ثلاثة أنواع من الاضطراب، وكذلك في كتابه شجاعة الكينونة يطرح بعض الأمور، ومن بينها: اضطراب المعصية، واضطراب العدم، وتقبّل الموت، والفناء، والزوال، واضطراب تناهي الوجود. وفي المجموع فإنّ اللاهوت الوجودي يبحث في هذه الموضوعات: اضطراب الإنسان، وتناهي الإنسان، واحتياجات الإنسان وقيوده، وتدنّس الإنسان بالمعاصي والذنوب، وهبوط الإنسان من الجنة، وإنّه ما الذي يمكنه فعله، وكيف يجب تفسير الإيمان للإنسان في مثل هذه الظروف، وما الذي يفعله الله للإنسان، وما إلى ذلك من الموضوعات الأخرى. إلا أنّ أحد الانتقادات الواردة على اللاهوت الوجودي ناظر إلى أحادية هذا اللاهوت، إذ إنّه في الأصل يتجاهل الأبعاد الاجتماعية، والسياسة من الدين، حيث يتجاهل الآليات والعناصر السياسية والاجتماعية للدين. وكأنّ الدين مذهب صوفي قد جاء لمجرّد منح الإنسان الطمأنينة ويرفع عنه الاضطراب فقط، وليس له أي وظيفة أخرى. في حين أنّ للدين والتديّن آليات وعناصر متنوّعة، وهي أعم من الآليات السياسية والاجتماعية. ومن هنا فإنّ الرواية الوجودية تعمل على إيضاح بُعد واحد من الدين فقط. وهو البُعد المدنّس والمضطرب من وجود الإنسان، وأنّ بإمكانه الوصول إلى الطمأنينة والهدوء بواسطة الإيمان.

*** هل التعدّديّة بين أنواع الاتّجاهات اللاهوتية الجديدة تعني حيوية اللاهوت أو أنّها تعني اضمحلاله؟ وما هي مسؤوليّة علماء الإسلام في هذا الشأن؟**

إنّ هذه التعدّديّة في التفكير أمر طبيعي. وهي تعود إلى اختلاف الناس في الاستعداد والإدراك والظرفيات. فالإنسان ما دام يقرأ ويطالع ويدرس، سوف يصل لا محالة إلى بعض الأفكار. يضاف إلى ذلك أنّ هناك أغراضًا ودوافعَ مختلفة لدى الأشخاص أيضًا، ولا يمكن السيطرة على هذه العملية بشكل تامّ وكامل. إنّ التنوّع الثقافي حقيقة واقعة. وعلى هذا الأساس فإنّ مدركات الناس تختلف، كما تختلف أساليبهم التربوية أيضًا، وبالتالي فإنّ مناشئهم ودوافعهم وحاجاتهم ستكون مختلفة أيضًا. يضاف إلى ذلك أنّها وليدة الأسئلة الفكرية والثقافيّة الجديدة أيضًا. وفي بعض الأحيان تقتضي الضرورة ذلك، بمعنى أنّ الأفكار والآراء القديمة تفقد جدوائيّتها، ولا يعود بمقدورها تلبية حاجة العصر، ومن هنا تمسّ الحاجة إلى إنتاج أفكار ونظريات وآراء جديدة، ويقوم ذلك كلّه على أساس ومنشأ الأفكار والآراء المتنوّعة والتعدّديّة. ثم إنّ هناك مفكّرون ملهمون يشعرون بالمسؤولية ورسالة التعاطف. إنّهم علماء مخلصون يتوصلون إلى بعض الابتكارات، ويدركون أنّ الأفكار القديمة لم تعد ناجعة، وأنّه لا بدّ من البحث عن طرق جديدة لمعاجة مشاكل الشباب والمجتمع. كما كان الحال في الحرب العالمية الأولى والثانية حيث تكشّفت الكنيسة عن إفلاسها ولم تكن تمتلك جوابًا للمشاكل المعاصرة. ومنها انتشرت العدميّة والتفاهة في عموم القارّة الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية. حيث تفشّت ظاهرة الانتحار وحالات الاكتئاب والأمراض النفسية والعصبية والانهيار الأسري وما إلى ذلك من الأزمات الأخرى بكثرة، ولم يكن لدى الكنيسة ما تقوله أو تفعله للشباب على أرض الواقع ومن الناحية العمليّة. ومن هنا شاعت مظاهر التمرّد من قبل الشباب وفئة الهيبي والعدمية في أوروبا. على علماء الإسلام بدورهم أن يفكّروا في جدوائيّة الدين والاستجابة الدينية، وأن يعيدو النّظر في الأساليب الإعلامية وأن يفكّروا في جدوائيّتها، وإلّا سوف ينتظرنا المصير نفسه أيضًا. من حالات تمرّد الشباب، وهروبهم من البيوت، والشرخ بين الأجيال الآخذ في التصاعد، وعدم اهتمام الشباب بالمقدسات والمعتقدات والسنن وما إلى ذلك.

*** يعدّ الاعتراف الرسمي بالتعدّديّة الدينيّة عنصرًا في إطار اضمحلال الدين التقليدي، فهل يمكن اعتبار ذلك بوصفه فرصة للدين الحقيقي؟**

إنّ الذين تحدّثوا عن التعدّديّة في الغرب ـ وربّما كان أشهرهم صديقي الراحل جون

هيك ـ قد عثروا في الواقع على بعض المشاكل في المجتمعات الغربية، وهي بدورها وليدة سلسلة من المشاكل العملية. قال هيك في واحدة من الحوارات التي كانت لنا معه في جامعة بيرمنغهام: كان لدي الكثير من الأصدقاء، من الهندوس، والسيخ، والبوذيين، والمسلمين، وكانوا بأجمعهم على درجة عالية من الأخلاق والإخلاص والانضباط، وقد تشكّل في ذهني هذا السؤال بالتدريج: هل يمكن لجميع هؤلاء أن يرسلوا إلى جهنّم، لمجرّد أنّهم لا يذهبون إلى الكنيسة، ولأنّهم لا يؤمنون بالسيد المسيح؟! أو إذا كان هناك إله موجود ـ وهو موجود ـ وكان رؤوفًا وعادلاً وعطوفًا، فمن المحال أن يقذف بجميع هؤلاء الأشخاص الصالحين الذين لا يكذبون، ولا يخادعون ولا يمارسون الغش والاحتيال، وهم أوفياء وصادقون في صداقتهم وراسخة أقدامهم، لمجرد أنّهم لا يؤمنون بالسيد المسيح، ومن هنا فقد طرح نظريّة التعدّديّة الدينيّة. ولا شكّ في أنّ هناك نظريتان أخريان منافستان في قبال هذه النظرية، وهما أوّلاً: الشموليّة، وثانيًا: الانحصارية. والطرح الآخر هو الذي يقدمه التقليديون المعاصرون حيث يقولون بالوحدة الجوهرية للأديان. وأنّ حقيقة الإيمان والأمور الأخلاقية للأديان مشتركة فيما بينها تقريبًا. فجميع الأديان تحتوي على تعاليم أخلاقية مشتركة، ولا أقول واحدة، وإنّما هي مشتركة. النقطة الأخرى هي أنّه في البلدان الإسلامية غالبًا ما يتم خلط التعدّديّة الدينيّة بمسألة حريّة التعبير، وحريّة التفكير، ومسألة التسامح والتساهل وسعة الصدر، ويقال إنّ الذي يعارض التعدّدية الدينية والمعرفية، كأنّه يعارض حرية التفكير، ويخالف حرية التعبير. في حين لا تنافي بين هذه الأمور. يمكن الاعتقاد بحرية التفكير وحرية التعبير بالكامل ـ كما أني كذلك ـ وأن تكون هناك سعة صدر إسلامية، ورفض العصبية والسطحية والفرض والتحكم ـ كما أنيّ أرفض ذلك ـ ولا سيما في تبليغ الدين والدعوة إليه، وفي الوقت نفسه عدم القبول بالتعدّدية الدينية. لأنّها غير قابلة للدفاع من الناحية المعرفية والأبستمولوجية. وعلى كل حال فإنّ التعدّدية قد اختلطت بالغايات السياسية، واختلطت ببحث التسامح والتساهل وبحث حرية التفكير.

*** ما هي الانتقادت الواردة على النسبية الدينية؟ وهل يمكن للنسبية أن تكون صحيحة في بعض الحالات والظروف الخاصة؟**

إنّ النسبية مرفوضة من زاوية المواقف الفلسفية والأبستمولوجية. إنّ هذه النظرية تؤدّي من الناحية العملية إلى نتائج تستند إلى التشكيك. بمعنى أنّها تشكّل جسرًا إلى التشكيك.

هذا إذا لم نقل إنّها هي التشكيك بعينه، بل وقد تؤدّي إلى الإلحاد وإنكار وجود الله. وعلى هذا الأساس فإنّه خلافًا لما أصبح موظة عصرنا، أصبحت النسبية في كل شيء؛ فهناك نسبية في الأخلاق، وفي المنهج، وفي المعرفة. إنّ هذه النسبية التي تؤدّي إلى الفراغ والتشكيك أيضًا أمر مرفوض. ولكن من ناحية أخرى فإنّ النزعة الإطلاقية لا تعني الجزمية إذا كنا من القائلين بالحقيقة المطلقة أو القيَم المطلقة والعينية ـ وأنا من القائلين بها في فلسفة الأخلاق ـ فهذا لا يعني التحميل والتعصّب، بل هو يمتلك دليلاً ودعامة استدلالية. وفي الحقيقة هناك شح في العمل والنشاط في مجال الواقعية الأخلاقية والعينية الأخلاقية والنزعة الإطلاقية الأخلاقية. وفي المقابل أرى الاتّجاهات غير الواقعية مضرّة على المجتمعات إلى حدّ كبير. كما أنّه لا يمكن الدفاع عنها من الناحية النظرية. وحتى فيلسوف مثل فيتغنشتاين الذي أسّس منظومتين فلسفيتين رغم عمره القصير، له رسالة في باب اليقين. وهناك يقول باستحالة الشك المطلق. وأنا بدوري أريد القول هنا إنّ النسبية المطلقة مستحيلة أيضًا. وأمّا أن تكون دعوى النسبية المحضة، نسبية قي كل شيء، فهو بدوره ادّعاء مطلق، وقضية مطلقة. إذ لو كانت هي بدورها نسبية أيضًا، فهذا يعني أنّها تنقض نفسها، وتعارض نفسها بنفسها. وعلى كل حال فإنّ بعض القضايا يقينية وبديهية، وإلا لو كان كل شيء نسبيًا، فسوف يصبح التفكير محالاً. إذًا، هناك لدينا قضايا مطلقة أيضًا. ولكن لو صحّت النسبية بهذا المعنى وهو أنّ هناك في الثقافات المختلفة أفكارًا مختلفة وأنّها تختلف من مجتمع إلى آخر؛ فإنّ النسبية بهذا المعنى قابلة للدفاع. أو أن الآداب والتقاليد والأعراف الاجتماعية تختلف من مجتمع إلى آخر. أو أنّ قابليات الناس وظرفياتهم التفكيرية والإدراكية تختلف من شخص إلى آخر. وبهذا المعنى تكون النسبية صحيحة وواقعية، ولا يمكن مواجهتها؛ لأنّها غير قابلة للإنكار. وأمّا القول بأنّ جميع المعارف البشرية، أو كل القيَم الأخلاقية، وجميع المفاهيم نسبية، فهذا ما لا يمكن إثباته، ولا ينطوي على فائدة أو مصلحة عملية في هذه النظرية. وفي الحقيقة فإنّ هذه النظريّة خطيرة حيث تؤدّي إلى الفراغ والعدمية المعرفية.

*** ما هو ملاك صدق الاعتقاد الديني من بين أنواع القراءات المتنوّعة؟ وما هي المعايير والموازين الموجودة في هذا الشأن؟**

هذا سؤال جيّد. إنّه سؤال هرمنيوطيقي ومعرفي. وقد أشرت في معرض الإجابة عن السؤال الأوّل إلى أنّنا نعيش اليوم في فضاء ما بعد الحداثة حالة من الحركة والسيولة. إنّه

عصر القبض والبسط، وهو ما أخذوا يعبّرون عنه في أنواع العرفان في العصر الجديد بعصر الدلو، وذلك بلحاظ أنّنا بحسب مصطلح المراحل التاريخية قد وصلنا إلى برج الدلو، وهو يمثّل كناية عن أن العصر الجديد أخذ يشهد حالة سيلان في كلّ شيء. وفي مثل هذا الفضاء لا تكون للأخلاق أصول ثابتة ولا للمعرفة. وفي هذا الفضاء يختلط الحسن بالقبيح، ولا يكون هناك وجود لصدق أو كذب. ومن هذه الناحية ظهرت النسبية والحالة العائمة والسائلة في أغلب بلدان العالم ولا سيما في مجتمعات أوروبا الغربية وأميركا الشمالية. وعلى هذا لم تعد تلك النزعة الإثباتية من قبل المناطقة التقليديين التي تقوم على مبنى البديهيات والأمور البديهية والنظرية والفطرية والاكتسابية وما إلى ذلك، ولا بحث في قابلية التحقيق لدى الوضعيين القائلين بقابلية التجربة. ويقوم ذلك على أساس الاستقراء، والاستقراء الناقص يفتقر إلى الحجيّة. ولذلك تم طرح مسألة العقلانية أو المعقولية، والمطروح حاليًا هو بحث الرجحان القابلية على الترجيح. وعلى كلّ حال فإنّ مجرّد أن يقدّم الشخص بعض الشواهد أو معرفة أو معارف بشكل منهجي، يكون ذلك كافيًا، وأمّا سائر الأمور فهي مجرّد انتقاءات وترجيحات للشواهد المؤيدة والمخالفة بحسب مذاق الأشخاص، حيث يكون هناك دور لظرفياتهم الإدراكية، ولدوافعهم ومقاصدهم وتربيتهم وأمزجتهم ونمط حالاتهم النفسية والشخصية. ولذلك لم يعد هناك من وجود لبحث الصدق والمطابقة وإدراك التطابق مع الواقع. فاليوم يتمّ التوجّه إلى اعتبار الإجماع هو الملاك في الصدق، كما أنّ أنصار ما بعد الحداثة فيذهبون إلى الاعتقاد بالسلوك وردود الأفعال الجماعيّة أو إلى الرجحان والمعقولية. أن تقدّموا شيئًا منهجيًّا وتؤكّدوا وجود الشواهد عليه لم يعد كافيًا للدفاع والإثبات. وإن كان لا توجد هناك حماية قطعية وحاسمة. وفي المعرفة الدينية والمعتقدات الدينية هناك الكثير من الذين يجنحون نحو الإيمان. ولا نعني بذلك الإيمان المفرط، إلا أنّ الإيمان المغاير والمختلف عن الأحكام العقلانية قد شاع على نطاق واسع. وهناك من استند إلى الأبعاد العمليّة من الدين، بمعنى أنّ الدين يؤدّي إلى التحوّل المعنوي والروحي، وهو أمر ملحوظ ومشهود؟ فإنّ الشّخص إذا كان متدينًا، وكان مخلصًا لدينه، وكان ملتزمًا بأحكام دينه، فإنّ ذلك سيترك تأثيرًا على شخصيّته، وسوف يؤدّي ذلك إلى تغيير سلوكه ونمط حياته نحو الأفضل، بمعنى أنّه يتحسّن من الناحية الأخلاقية. ومن هنا فإنّ الأبستمولوجيا المستصلحة أو المصلحة تحتوي على ملاكات ومعايير علمانية، ومن هنا حلّت نظرية التوجيه محلّ نظرية التمحور حول الصدق وملاكاتها. وحتى المبنائية التقليدية ذاتها عملت على رفع نواقصها، وأخذت تتحدّث عن النزعة المبنائية الجديدة.

لم يكن عصر النّهضة سوى قطيعةٍ دراماتيكيّةٍ بين الإنسان وبُعده الرّوحي

حوار مع الدكتور غيضان السيد علي

في هذا الحوار مع الباحث المصري الدكتور غيضان السيد نمضي وإيّاه في فضاءٍ بانوراميٍّ يُتاخم أبرز القضايا الإشكاليّة في فلسفة الحداثة، ولعلّ الجانب الأهم في الحوار أنّه تناول مسارات الحداثة الغربية بالتحليل والنقد مبيِّنًا الكثير من عناصر الأزمة التكوينيّة التي مرَّت بها على امتداد قرون خلت، وصولاً إلى تظاهراتها المعاصرة.

«المحرّر»

*** تبعًا لقراءاتنا نلاحظ أنّ العقل الفلسفي الغربي قام على ثلاثة مرتكزات هي: الأنسنة والعقلنة والتاريخانيّة. ألا ترون أنّ هذه المرتكزات أدّت إلى تشييئ الإنسان وحرمانه من أبعاده الروحيّة والمعنويّة، وهو ما نشهد على آثاره الصارخة مع بداية القرن الحادي والعشرين؟**

إذا جاز لنا أن نختصر البناء المعرفي لحركة العقل الفلسفي الغربي في هذه الدوائر الثلاث (دائرة الأنسنة- دائرة العقلانية- دائرة التاريخ) فإنّ ذلك يعكس نتائج كثيرة مختلفةً ومتباينةً، أهمّها على الإطلاق هي تشيّؤ الإنسان وتجريده من أبعاده المعنويّة والروحانيّة؛ ففي الدائرة الأولى وهي دائرة الأنسنة تلك النّزعة المادية اللا دينيّة التي تؤكد على مركزيّة الإنسان، وإحالة كلّ شيء إليه دون سواه، وأنّه هو الغاية المرجوة في هذا الكون. تلك النّزعة التي يمكن أن نجدها منذ أن وعى الإنسان الغربي ذاته، وبدأ يعقلن واقعه المعيش، وينتقل من طور الأساطير والميثولوجيا إلى التفكير المنظّم، فأوّل من استخدم هذا المصطلح اللاتيني هي مدرسة سكبيو (Scipio) ثم روَّج له شيشرون، وهو -عنده- أسلوب في التفكير يدور على إمكان تحكّم الإنسان في الكون، ورفض المرجعيات الدينية، وإنكار التفاؤل الخادع. ومن شأن كلّ هذا أن يصبح الإنسان شبيهًا بالإله غير الموجود، وهو الأمر الذي يمكن أن نلمسه

عند الفيلسوف السوفسطائي «بروتاجوراس» صاحب المقولة الشهيرة «الإنسان مقياس كل شيء». ولقد تطوّرت هذه النّزعة حتى وصلت إلى مرحلة النّضج والاكتمال في عصر النهضة الأوروبية، فإذا بها تروج في إيطاليا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر مع الشاعر الإيطالي الشهير «بترارك» وغيره من الإنسانيين أمثال: بوجيو، ولورانت فالا، وإرزم وبوديه، لتمتدّ بعد ذلك من إيطاليا إلى بقية بلدان أوروبا الغربية. وقد تمثّلت نزعة الأنسنة -وقتذاك- في الدعوة إلى العودة إلى القديم، أو إحياء الثقافة الأوروبية القديمة بوصفها ثقافةً يشغل الإنسان فيها المركز وما دونه هو مجرّد هوامش، وقد قامت هذه الدعوة على أركان ثلاثة، هي: المذهب العلمي التجريبي، ومذهب التطور، والإلحاد. لدرجة أنّه بمجرّد وصف مفكر أنه «إنسانوي» معناه أنّه ملحد لا يرى إمكانية أو ضرورة لوجود إله مفارق، ولا يؤمن إلا بما هو حسي وتجريبي. وهذا ما بدا واضحًا على نزعة (الأنسنة) في عصر النهضة حيث عملت على تحرير الإنسان من سلطة الكنيسة، فتخلوا عن التأمل في سماء تقوى العصور الوسطى وورعها، واتجهوا إلى تأليه الطبيعة معجبين بصرامة المناهج الرياضية، وافتتنوا بدراسة العلم الطبيعي الجديد، ونظروا إلى الإنسان بوصفه آلة، وفسّروا أنبل العواطف الإنسانية على أنّها انفعالاتٌ طبيعيةٌ بسيطةٌ، ونظروا إلى كلّ ما هو روحي ومعنوي ومقدس نظرة ازدراء وتحقير. فالطبيعة قوّة حاكمة لها قوانينها الأبدية التي لا تتغيّر، والإنسان جزء منها يسير وفقًا لها خاضعًا لقوانينها التي لا تتغير، وبذلك كلّ فعلٍ إنسانيٍّ يمُكن التّنبّوء به مقدّمًا إذا توفّرت المعرفة الكاملة لدوافع هذا الفعل بما يحيط بالإنسان من ظروف وأحوال. وبذلك تكون الأنسنة نزعةً ماديةً علمانيّةً دهريّةً تمثّل قطيعةً حاسمةً مع كلّ ما هو مقدّس لتنتهي معلنة عن موت الإله وتشيّؤ الإنسان وتفكيك النص بالنظر إلى تاريخيته مع تأنيس كلّ ما هو مقدّس، وهو ما نلمحه في أنسنة عصر النهضة التي وضعت الإنسان في المركز وقطعت العلاقة بينه وبين كلّ ما هو مقدس، في حين اهتمّت أنسنة عصر التنوير بنقد كلّ ما يتجاوز القدرات الممكنة للمعرفة الإنسانية، أمّا أنسنة القرن التاسع عشر فاهتمّت بالتقدّم التقني الصناعي الذي أصبح ملهمًا لصياغة القوانين والاقتصاد فتحوّل الإنسان معها إلى ترسٍ صغيرٍ في آلةٍ كبيرةٍ لا حول له ولا قوّة ولا إرادة ولا اختيار، وفي أنسنة القرن العشرين أصبح الإنسان هو مصدر المعرفة، وخلاصه لا يكون إلا بالقوى البشريّة وحدها التي تتحوّل إلى قوّة اقتصاديّة وعسكريّة وتقنيّة تضمن تفوّقه على غيره من الأمم. ومن ثم يصبح الإنسان كائنًا جمعيًا يندمج فيه الأفراد اندماجًا عقليًا وخلقيًا فحسب. أي هكذا جعلت الأنسنة الإنسان مكتفيًا بذاته وهو نقص محض في جوهره، يحتاج إلى غيره كي يأتنس به ويلجأ إليه، فلمّا جعلته

الأنسنة وحيدًا مكتفيًا بنفسه، فلم يأنس بغربته، وتمّ فحصه على أنّه جزء من الطبيعة كباقي أجزائها فتم تشيؤه.

أما دائرة العقلانيّة فهي تلك الدائرة التي يبدو فيها العقل الإنساني كأداةٍ رئيسةٍ لمعرفة الوجود، ومن ثم تُعرف العقلانية بأنّها المنهجيّة أو النّظريّة التي يكون معيار الحقيقة فيها فكريًا أو استنباطيًا وليس تجريبيًا. وفي إطار العقلانيّة تبدو الطبيعة كآلة، وأنّ العقل الإنساني قادرٌ على إدراك حقيقة هذه الطبيعة. نظرًا لأنّ حقيقة الطبيعة حقيقة رياضيّة أساسًا، فإنّ الهندسة هي العلم النموذجي الذي يجب على العقلاني أن يقلّد دقّته وضرورته. وفي الحقيقة امتلك العقلانيون ثقةً عاليةً في العقل؛ فقد اعتُبرت الإثباتات التجريبية والأدلّة الماديّة غير ضروريّةٍ لتأكيد بعض الحقائق، بل أعطى العقلانيون العقل أفضلية على كافة طرق اكتساب المعرفة الأخرى، واعتبروه الطريق الفريد من نوعه إلى المعرفة. ففي العهد السقراطي استطاع سقراط أن يطرح فلسفته العقليّة اعتمادًا على المسلّمات العقليّة وحدها، واستطاع ديكارت في مطلع العصور الحديثة إثبات وجود النّفس والعالم والله اعتمادًا على العقل، وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين، سعى ليو شتراوس إلى إحياء «العقلانيّة السياسية التقليدية» بوصفها نظامًا يفهم مهمّة إعمال العقل على أنّها طريقة سقراط وليس أساسًا. ومع هذا يبقى السؤال الجوهري الذي يطرح نفسه: كيف يمكن لمثل هذه العقلانية بوصفها أداة التوسّل الوحيدة لمعرفة العالم أن تفهم العواطف الإنسانية الأعمق؟ فالإنسان ليس مجرّد آلة حاسبة، وليس مجرّد عالم هندسي، إنّه يقيّم عالمه، ولا يكتفي فقط بالتطلع إلى تفسيره في مصطلحات رياضية. كما أنّ لدى الإنسان اهتمامات دينية، فما الذي تستطيع أن تقوله العقلانيّة الاستنباطيّة الرياضيّة -التي تتخذ من فيزياء جاليلو وهندسة اقليدس مثلاً أعلى تحتذيه- عن هذه الاهتمامات الدينية. ألم يبدو العقل عاجزًا عن إثبات وجود الله مع كانط؛ حيث فنّد كلّ الأدلّة العقليّة على وجود الله في كتابه «نقد العقل الخالص». لتبدو العقلانيّة مجرد تجريد للإنسان من كافة أبعاده الروحيّة والمعنويّة وتصويره كشكلٍ هندسيٍّ محكومٍ بقوانين ثابتة يمكن التوصّل إلى ما غاب منها عن طريق معطيات معرفيّة معيّنة. أي يصبح الإنسان مجرّد شيء وليس كيان مادي وروحي له أبعاده المعنويّة الخاصة التي تختلف من إنسان إلى آخر.

أمًّا دائرة التاريخ، أي أن فهم حضور الإنسان في العالم ومصيره خاضع لقوانين الزمان

والمكان، وهو ما يمكن أن نطلق عليه الحتميّة التاريخيّة. فالحتميّة هي وجهة النّظر التي تقول إنّ لكلّ حدثٍ جملة شروط، فإذا توافرت فحتمًا لا بد أن يقع هذا الحدث دون غيره. وهي نظرية مأخوذة في الأساس من الطبيعة الفيزيائية أو ما يمكننا تسميته الحتميّة الفيزيائيّة التي تردّ كلّ ما يحدث في الطبيعة إلى قوانين لا تحيد عنها. والحتمية التاريخية هي وجهة النظر التي تقول إنّ التاريخ يسير وفق قوانين معينه وله أنماط خاصة. وقد ذهب العديد من الفلاسفة الغربيين إلى القول بالحتميّة التاريخيّة التي ترى أنّ التاريخ يمثّل مسارًا تنتظم حلقاته وفق تطوّر يؤدّي في نهاية المطاف إلى بلوغ لحظةٍ فاصلة متوقّعة؛ حيث رأى ماركس والماركسيون من بعده وسائر البراجماتيين أن التاريخ يلتزم مسارًا مستقيمًا على طريق التقدّم الصاعد أو التدهور. فيما يرى توينبي أنّ التاريخ يسير وفق دورات حضارية تمرّ بها الإنسانيّة عبر أطوار ثلاثة: هي طور البداوة والتحضّر والشيخوخة. ووفق هذه الدائرة التاريخيّة يبدو الإنسان بلا إرادة ولا حرية ولا اختيار، فكلّ شيءٍ حتمي. حتى العواطف البشريّة يتمّ تفسيرها على أنّها محكومةٌ بعددٍ من الخلايا والغدد الهرمونية ضمن العمليّة التي تسبّب الضحك والبكاء والحب والكره وغيرها من المشاعر التي تندرج تحت إطار العواطف الإنسانيّة، ولذلك فالإنسان ما هو إلا ريشة في مهبّ الريح يستقرّ به المقام باستقرار الرياح أو حسب الظروف التي تحيط به.

وهنا يبدو الإنسان في البناء المعرفي الغربي من خلال دوائره الثلاث (الأنسنة ـ العقلانية ـ التاريخ) عبارة عن شيء أو كائن كسائر الكائنات الأخرى، حيث يمثّل جزءًا من الطبيعة، أو هو مجرّد رقم تصلح معه المناهج الإحصائيّة التي تصلح مع غيره من الأشياء المادية، فهو مجرّد جسم له أبعاض وصور واحتياجات، ويمتاز عن سائر الكائنات بشكل جسده، أو بنطقه، فقد قال جمهور الفلاسفة والمناطقة الغربيون: «إنّ الإنسان حيوان ناطق». وهو بحسب نظريّة التطوّر التي تجد لها مكانة كبيرة في الفكر الغربي مجرّد حلقة في سلسلة التطور، وأنّه تطوّر في هذه السلسلة خلال عملية التطور من أدنى الكائنات إلى أن صار في شكله الحالي، الذي يبدو من خلاله ذا علاقة قريبة بالقردة العليا مثل الشمبانزي والبونوبو والغوريلا والأورانج أوتان!

وتختلف تلك الرؤية الغربية إلى حدٍّ بعيدٍ مع رؤية الإسلام إلى الإنسان، فهو ذات عاقلة كرّمه الله بالعقل وفضله على كثير ممن خلق ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ

﴿وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء:٧٠). وجعله خليفة له في أرضه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة:٣٠) وجعله في أحسن صورة ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ (الانفطار :٨) وفي أحسن تقويم، وجعله ممتلكًا للإرادة والوعي والحرية﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان:٣)، وهو يسعى لإعمار الأرض وتحقيق الأفضل.

*** من النقّاد من يرى أنّ النَّسَب التاريخي بين اليونان والغرب الحديث كان سببًا مورثًا للتشاؤم. وذلك عائد إلى الفكرة التي سادت عند الإغريق والقائلة بأنّ الإنسان متروك لحاله في هذا العالم وعليه أن يتدبّر أمره بنفسه.. كيف تبدو لكم هذه الفكرة وكيف تظهر شواهدها في مجتمعات الحداثة في الغرب المعاصر؟**

- رأى فلاسفة اليونان القدامى أنَّ الإنسان متروك لحاله في هذا العالم بلا أيّ سند أو عون خارجيٍّ له، وقد سادت تلك النظرة التشاؤميّة الفلسفة اليونانيّة القديمة، التي رأت أنَّ الإنسان قد قذف به إلى هذا العالم، دون أن يكون في وسعه أن يتخلص من هذا الوضع الذي يجد نفسه فيه. فالإنسان قد تُرك لنفسه، ووجوده قد أُودع بين يديه. وهذا دأب علاقة الإنسان بالإله في الفلسفة اليونانية القديمة، فآلهة الأوليمب كما جاءت في الإلياذة والأوديسة مشغولة بلهوها وصراعاتها، ولا تأبه بسعادة الإنسان بل تزيد من شقائه، فتحرمه من النار بأمرٍ من كبير الآلهة، ولكن بروميثيوس -وهو ابن عم كبير الآلهة، حسب الأسطورة- يسرق النار ويردها إلى البشر، وعندما علم كبير الآلهة قيد بروميثيوس إلى صخرة عظيمة بجبال القوقاز، وسلط عليه نسرًا ضاربًا ينهش كبده كل نهار؛ وعندما يجن الليل ينبت له كبد جديد لينهشه النسر في النهار ليستمر عذابه ولا يتوقف. ولم يكتفِ بعقاب برومثيوس الذي استمر ثلاثين ألف سنة! ولكنّه كاد للبشر فصنع لهم بوحي من الآلهة مخلوقًا جديدًا هو المرأة دعاه باندورا، وأرسل معها صندوق به ما لا يحصيه العقل من العلل والأوصاب والخطايا والشرور كعقاب لهم. ولم يتوقف الأمر عند الأساطير اليونانية القديمة بل تعدت تلك الرؤية إلى الفلاسفة اليونانيين أنفسهم، فإذا ما توقفنا مع ديمقريطس(٤٧٠-٣٦١ ق.م) الذي تمثل فلسفته ذروة ما وصل إليه العلم والفلسفة عند الطبيعيين من اليونانيين، وجدنا أنه قد حاول تفسير كل شيء تفسيراً آليًا محضًا. وقد اشترك مع لوقبيوس في تفسير نشأة العالم عن طريق التقاء الذرات المنتشرة في الخلاء العام، فقد تكون العالم- من وجهة نظره- من تطاير الذرات الصغيرة والكروية إلى

الخارج، وبقيت الذرات الكبيرة في المركز، فتكونت الأرض، وظهرت الحياة نتيجة للتولد التلقائي الذاتي، فالإنسان لدى ديمقريطس ولوقيبوس نشأ من الطين كالديدان بغير خلق أو غاية وهو متروك في الكون ليواجه مصيره بنفسه دون مساعدة أو رعاية أو عون من أحد. أما أرسطوطاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) أشهر فلاسفة اليونان وأهمهم، فإنّه إن لم يكن قد أنكر وجود الآلهة إلا أنه قد رفض القول بالعناية الإلهية، ورأى أنّ البشر هم الذين يهتمون بالآلهة ويتقربون إليها، والآلهة منشغلة في حياتها السماوية لا تأبه لأحد من البشر. فإله أرسطو هو إله غريب تمامًا عن العالم، وليس له أي تأثير مباشر، وهو وإن كان المحرك الأوّل فإنّه ثابت لا يتحرك، ولا يمكنه أن يدرك الكون ويعلمه، ولا يمكنه أن يتدخل في أموره. وهو القول الذي يقترب جدًا من رأي أبيقور(٣٤١-٢٧٠ ق.م) وسائر الأبيقوريين الذين رأوا أن الآلهة مخلوقات سعيدة تعيش في عالم يوتوبي ولا تريد أن تعكر صفو سعادتها بمشاكل البشر، ولذلك لا تأبه بالبشر الذين تتركهم ليلاقوا مصيرهم بأنفسهم.

وقد ظلّ هذا الميراث التشاؤمي عالقًا بالعقلية الغربية حتى مجتمعات الحداثة في العصر المعاصر، فقد رأى فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢م) أنّ الإنسان قد خلق الله على صورته الجوهرية متفاديًا كل صفات النقص التي تشوب الإنسان مقرًا بنقيضها كصفاتٍ إلهيّة. وحين يكون الإله إنسانًا، وكلّ صفات الإله صفات بشريّة متضخّمة فلا مجال إذًا للحديث عن الإله بالمعنى المعياري للمصطلح. وإذا كان فويرباخ يعلن أنّه لا تهمّه السماء بقدر ما يهمّه الإنسان، وأنّ كلّ ما يُهمّه هو الارتقاء بالجنس البشري، واختزال كلّ ما هو إلهي في آمال الجنس البشري وطموحاته. فإنّ هذا المذهب الإنساني الإلحادي ينقلنا من مركزيّة الإله إلى مركزيّة الإنسان التي يستولي فيها «عدم الاعتقاد» على مكان الاعتقاد، ويحلّ العقل مكان الكتب المقدّسة، والسياسة محلّ الدين، والقانون البشري محلّ الشرائع الدينية، والعمل محلّ الصلاة، والمطالب المادية محلّ الجحيم، وماهيّة الإنسان محلّ المقدس.. وهي الفكرة ذاتها التي نجدها عند كارل ماركس(١٨١٨-١٨٣٨ م) الذي رأى أنّ الإنسان قد ألقي به وحيدًا في هذا الكون وعليه أن يتدبّر أمره دون انتظار العون من قوى غيبيّة خارجيّة، وما الدين عنده سوى أفيون للشعوب؛ فهو نتاج المجتمع الإقطاعي الذي يريد أن يسخّر الشعوب لمصالحه. فابتدع لتحقيق ذلك الدين ومفاهيمه من آلهة مختلفة ومتنوّعة وأنبياء وحياة أخرويّة وفراديس وجحيم.. إلخ، ومن ثم رأى ماركس أنّ الدين سوف ينتهي بنهاية الجوع واختفاء آخر فقير من على وجه الأرض. فالإنسان- بحسب ماركس- لا يتديّن إلّا

لأنّه يعاني الفقر المدقع والخوف الشديد، ومن ثم يرى أنّه لا بدّ أن يستعصم بالقدرة الإلهيّة لكي تحميه وتواسيه هو وأطفاله الجائعين. لينتهي إلى القول إنّه حينما ينتهي الفقر ينتهي الدين. وهو في الحقيقة الأمر الذي لم يحدث وأثبت الواقع الاستقرائي نقيضه. وتتشابه رؤى فويرباخ وماركس مع رؤية جان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠م) الذي يعدّ أبرز ممثل لهذا الاتّجاه، فقد صرّح بالقول في رواية «الغثيان» أن الإنسان متروك لنفسه لا يعتني به أحد؛ لأنّه لا يجد -في نفسه ولا خارجها- شيئًا يتمسك به ويتعلق بأهدابه. وهو الأمر الذي تكرّر عند هايدغر(١٨٨٩-١٩٧٦) الذي نظر إلى الإنسان بوصفه ذلك الذي ألقي به رميًا ونبذًا في هذا العالم، لكي يوجد. وكذلك ذهب ألبير كامو Albert Camus (١٩١٣- ١٩٦٠م) إلى القول بأنّ الإنسان يحيا حياةً عبثيةً مليئة بالشقاء. فبحسب الميثولوجيا الإغريقية يعدّ سيزيف من أكثر الشخصيات مكرًا، الذي استطاع أن يخدع إله الموت مما أغضب الآلهة عليه، فكان أن عاقبته بالعذاب الأبدي والمتمثل في حمل صخرة من سفح الجبل والصعود بها إلى القمة.. وقبيل بلوغه قمة الجبل بقليل تُسقط الآلهة الصخرة من على عاتقه إلى السفح مرة أخرى، مما يضطر سيزيف إلى حمل الصخرة والصعود بها محاولا من جديد بلوغ القمة (للخلاص من اللعنة)، ولكن هيهات، لقد كان عذابه أبديًا، ويرى ألبير كامو في ذلك أن الإنسان لا عون له من خالق مفارق متعال، بل إنّ فكرة الإله نفسها قد تؤدّي إلى إفساد حياته وسعادته، وهو بذلك يعود إلى أسلافه المحدثين من أمثال الفيلسوف هولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩) الذي أنكر الحياة الأخروية وقال إن عدم وجودها يحرّر الإنسان من سلطة القساوسة والكنيسة.

❋ من المؤرّخين لتطوّرات الفكر الفلسفي الغربي من رأى أنّ التاريخ الغربي لم يكن مسيرةً مظفرةً نحو النور والسعادة، بل هو بخلاف ذلك تمامًا، فلقد تخلّل ذلك التاريخ انحدار أساسي منذ ما قبل سقراط إلى زماننا الحالي. ودليلهم على قولهم أنّه كان كلّما ازدادت محاولة الإنسان الاستغراق في عالمه الاستهلاكي وإنجازاته التقنيّة، ازداد نسيانه ما هو جوهري وأصيل في الوجود. وهكذا كان التاريخ الغربي انحدارًا مما هو جوهري نحو دنيا الممكنات. ما رأيكم بهذه الفرضيّة وكيف تعلّقون عليها؟

- التاريخ الغربي تاريخ تغلب عليه النزعة المادية والتقدم الكمي اللانهائي الذي يعرّف النمو باعتباره نموا كميا صرفا في الإنتاج والاستهلاك دون النظر إلى أي غاية إنسانية صرفة، ولذلك فهو ليس تاريخًا للبحث عن المثل العليا والقيم الرفيعة، بخلاف ما يشاع عنه. حيث

إن سعي الإنسان الغربي الحثيث كان ولا يزال نحو امتلاك القوة لقهر الآخر والسيطرة على ما يملك من خيرات، فهذا هو الهدف الأول له وغايته المنشودة، فإذا كان شعار «البقاء للأقوى» هو شعار أفرزته نظرية التطور في العصر الحديث، فيكاد يكون القول الصحيح إنه الشعار الذي يحكم الفكر الفلسفي الغربي منذ بداياته وحتى اليوم، فهو تاريخ تسوده نزعتي الاستعلاء والأنانيّة. ولذلك تصوّر اليونانيون القدماء آلهتهم على شاكلتهم، فكما يقول برتراند رسل: «إنَّ الآلهة في الأمم كلّها تزعم أنَّها خلقت العالم؛ أمَّا آلهة الأوليمب فلا يتقدمون لأنفسهم بمثل هذه الدعوى، وغاية جهدهم أن يفتحوا العالم غزوًا ... فلماذا يؤدون أي عملٍ شريف؟ إنَّهم وجدوا أنّهم أيسر لهم أن يعيشوا على الضرائب يفرضونها، وهم يصعقون بالصواعق من لا يدفع لهم ما يستحقون؛ إنّهم رؤوس غزاة، وقراصنة تجري فيهم دماء الملوك؛ وهم يقاتلون ويأكلون ويلعبون ويعزفون الموسيقي؛ إنهم يسرفون بالشراب ويقهقهون بالضحكات سخرية بالحدّاد الأعرج الذي يقوم بخدمتهم؛ إنَّهم لا يخشون شيئًا إلا مَلِكَهم، وهم لا يكذبون أبدًا إلا فيما يمس الحب والحرب». هكذا تخيّل اليوناني القديم نفسه وآلهته لتظل هي رؤية الغربي في العصر الاستعماري وما بعده.

وقد تميّز الفكر الفلسفي منذ مرحلة ما قبل سقراط بانحصاره في إطار المادة والطبيعة، ويبدو أنّ ظاهرة التغيّر هي التي سيطرت على اهتمام الفلاسفة في هذه المرحلة المبكرة، فأخذوا يبحثون عن العنصر الذي يظلّ ثابتًا وراء التغيّر، واتّجه هذا الفكر إلى الطبيعة يحاول أن يفسّرها ويرجعها إلى مبادئ طبيعيّة مركزًا على التغير والصيرورة كطابع أساسي للكون، أو على الثبات والديمومة فيه أو على التناسق والعدد. وفي ظلّ ذلك الإطار من الاهتمام بكلّ ما هو مادي نسي الغربي القديم ما هو جوهري وأصيل وجدير بالاهتمام، إذ قد عني الفلاسفة قبل سقراط بتفسير الوجود الخارجي، أمّا الاهتمام بالإنسان وسلوكه فكان يشغل مكانًا هامشيًا ثانويًا عارضًا. وعبرَّ السوفسطائيون خير تعبير عن نزعة الأنانيّة، والتمركز حول الذات، وعدم الاهتمام أو الانشغال بالآخر، فالأنا مقدمة على ما سواها في كلّ شيء، ومصلحة الأنا معيار الخير والشر، ومقياس الصواب والخطأ. ليصبح بذلك كل مبادئ الخير ذاتيّة ونسبيّة تمامًا تتغيّر حسب مصالح ومنافع الفرد الشخصيّة. وفي هذه الحالة يكون الظلم أنفع لصاحبه من العدل؛ ويصبح ظلم الآخرين والاستيلاء على حقوقهم من الخير ومن العدل، فالظالم يتمتّع، وحياة المتعة خير من حياة الحرمان. ومن ثم كان معيار العدالة عند السوفسطائيين هو مصلحة الأقوى. بينما اتّفق كلّ من سقراط وأفلاطون وأرسطو على النّظرة

الدونيّة والاحتقاريّة للآخر؛ فالآخر عندهم كلّ ما هو ليس رجل حرّ يوناني؛ إذ سلموا بنقاء العنصر اليوناني وتفوّقه على بقيّة الأمم التي لا تغدو سوى أمم بربريّة همجيّة، وسلموا -أيضًا- بإباحة الرق كنظام طبيعي فرضته الطبيعة، وسيادة الزوج على زوجته، والأب على أبنائه، ورفضوا المساواة بين الناس، وبين الرجل والمرأة، وخصوا الأقلية بأحسن الأشياء، وطالبوا الأكثريّة بالقناعة، بل رأوا في الأكثريّة مجرّد وسائل لإنتاج قلّة من الحكام. حتى إنّ أرسطو كما يأخذ عليه برتراند رسل (B. Russell) في تناوله لكتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس» حيث يقول منتقدًا أرسطو: «تكاد لا تجد كلمة واحدة عند أرسطو عمّا قد يسمّى بحب الغير أو حب الإنسانيّة». وفي العصر الحديث بدا الإنسان عند توماس هوبز ذئبًا لأخيه الإنسان. لا يتردّد القوي في الاعتداء على الضعيف واغتصاب ما يملك، فإن أعوزته القوّة اصطنع الحيلة والدهاء حتى يبلغ مأربه. كان هذا حال الإنسان همجيًا ولم يزل هذا حاله متمدينًا، فإن المدنية لم تفعل أكثر من أنها حجبت العدوان بستار من الأدب، وأحلت القصاص - في ظل القانون- مكان استخدام العنف ومعالجة الأمور بالفظاظة. ورأى سارتر أن الأنا في صراع أبديّ مع الآخر، حيث يحاول كلّ طرفٍ منهما أن يستلب الآخر ويمتلكه. والآخر هو الموت المتحجب لإمكانياتي، فلا مجال لإقامة حوار بين الأنا الآخر؛ لأنَّ الآخر هو بمثابة الجحيم للأنا، وأيّ محاولة لمجرّد تبادل النّظرات هي صراع وليست حوار؛ بل إنَّ الحوار سيتحوّل إلى تبادل مواقع استراتيجي يستعدّ فيه كلّ طرف للانقضاض على الآخر. وفي الوقت الراهن مع التقدم التقني للإنسان الغربي واستغراقه في عالمه الاستهلاكي وإنجازاته التقنيّة، ازداد نسيانه لما هو جوهري وأصيل في الوجود من حقوق الآخرين واحترام خصوصياتهم، وقد تبدّى هذا في النزعة الإمبرياليّة الغربيّة التي أثمرت الداروينيّة الاجتماعيّة، التي تؤكّد أنّ الجنس الأبيض هو الذي أحرز قمة التقدم، مما يسبغ عليه حقوقًا مطلقة، فيصبح من حقّه أن يستولي على أية بقعة في العالم، ويوظف سكانها «المتخلفين» لتحقيق مصالحه وأغراضه، وأعطى لنفسه الحق في أن يهدم تراثها مهما كان عظيمًا ليقيم عليها جزءًا من حضارته التي ربما تكون هشة، مرتئيًا أنّها تعبر عن التقدم، وهذا التقدّم عند الغربي هو تقدّم ماديّ يرتبط إلى حدّ كبير بما يسميه روجيه جاردوي «اللا نهائي الكمي» وهي عبارة تنظر إلى الحياة من خلال مقولة الكم (السلع- معدلات الإنتاج- معدلات الاستهلاك) وأنّ الهدف من الحياة هو مراكمة الكم إلى ما لا نهاية. وهو ما يمكن وضعه في مقابلة «اللا نهائي الكيفي» الذي يسمو بالإنسان، والذي يمكن تعريفه - كما

يقول عبد الوهاب المسيري- بأنّه المثاليات غير المادية مثل الكرامة والإحساس بالانتماء والإيمان بالمقدّس وإدراك أهميّة أسلوب الحياة وكل ما لا يخضع لعالم الحواس الخمس وآليات السوق والقوانين، وإن كان يتبدى من خلاله. فالعالم بالنسبة للغربي المعاصر حيز بلا تاريخ، مادة بلا ضمير أو روح، مجرّد مجال تتحرّك فيه التقنية ورأس المال والبضائع دون اكتراث بالأفراد. إنّ غاية الغربي الراهن هو التقدّم الكمي الذي هو نموًا كميًا في الإنتاج والاستهلاك بصرف النّظر عن أيّ غائيّةٍ إنسانيّةٍ ودون الرجوع إلى مشروع إنساني أو إلى صفة الحياة. ويصبح النجاح التكنولوجي هو المعيار الوحيد حتى لو كان نجاحًا مدمّرًا. وبذلك يصبح كلّ تقدّم تقني أمرًا مرغوبًا فيه حتى لو كان مهددًا لكلّ القيم الإنسانية العليا أو حتى خطرًا على الإنسانية ذاتها (الاستنساخ- أسلحة الدمار الشامل). وهكذا كان التاريخ الغربي انحدارًا مما هو جوهري نحو دنيا الممكنات، فينتفي فيه كلّ إمكانيّة لتنمية شاملة تهتمّ بالتنمية الجسديّة مع التنمية الروحيّة، أو إمكانيّة بلوغ مستقبل مفتوح على آفاق لا نهاية لها. أو إمكانيّة قيام مشروع عالميّ يبحث عن العلاقات الاجتماعية وعلاقة الحب مع الآخرين، وتصبح كلّ دعوة للسلام العالمي من قبل الغرب هي دعوى شكليّة لتجميل الجوهر الغربي القبيح.

*** تميَّز الفكر النقدي الغربي بتيّاراته ومذاهبه المختلفة بنزعة تجاوزيّة للثقافة السائدة، لكن المفارقة أنّ هذا الفكر بقي على الإجمال يمارس لعبته النقديّة في إطار مجموعة من الثوابت المرجعيّة التي تعود في جذورها إلى الحقبة اليونانيّة، وخصوصًا ظاهرة الإلحاد والشكوكيّة وعَلْمَنة العالم، ناهيك عن الموقف السلبي حيال الإيمان الديني.. برأيكم ما السبب الذي يكمن وراء هذه المفارقة؟**

- يتميّز الفكر الغربي طوال تاريخه وبسائر تيّاراته ومذاهبه بنزعةٍ تجاوزيّةٍ تحمل نقدًا لاذعًا للثقافة السائدة، ومع ذلك من الممكن أن نقول إنّ الفكر الفلسفيّ الغربي فكرٌ في أغلبه يدور في فلك الإلحاد والشكوكيّة وعلمنة العالم ولم يحد عنها إلى نقدها إلّا في محاولاتٍ قليلةٍ نجدها صريحة مع الفلاسفة الآباء في فلسفة العصور الوسطى، وعلى استحياء في الفلسفة الحديثة مع ديكارت وليبنتز وبسكال ومالبرانش. إنّها حقًا مفارقةٌ جديرة بالتوقّف عندها طويلا... ولكن يمكن تفسير هذه المفارقة بقليل من النظر المتأني؛ فالنقد من أهم خصائص الموقف الفلسفي، ولا يمكن لفيلسوف أن يتشكّل موقفه الفكري دون موقف نقدي من

سابقيه، ولذلك كانت السمة المميزة لغالبية الفلاسفة الغربيين في كلّ الأزمنة الفلسفيّة هي النقد ومعارضة ما هو سائد من ثقافة مرتئية أنّها بحاجة إلى نقدٍ وفحصٍ وتمحيصٍ. ولأنّ الموقف الفلسفي أيًا كان هو موقف شكيّ يرفع صاحبه فوق الاعتقاد الساذج، والتسليم الموروث السهل أو المتعسف الذي لا يستند إلى تبرير يصل به إلى اليقين البرهاني، كان الشكّ المنهجيّ في الدين هو أمر لازم يصاحب كل فيلسوف؛ لأنّه بدون هذا الشكّ المنهجيّ الذي ينشد معرفة الحقيقة لا يكون هناك تفلسف، فالفلسفة موقف عقلي إزاء نظريات أو معتقدات يسلّم بها الناس دون تبرير منطقي. وقد بدا الدين ببعض معتقداته غير القابلة للتبرير العقلي كذلك أمام هؤلاء الفلاسفة. ومن ثم كان نقد الدين أو الموقف السلبي حيال الإيمان الديني عاملاً مشتركًا بين جُل الفلاسفة الغربيين؛ فقد نظر الكثير من فلاسفة اليونان إلى الدين اليوناني السائد على أنّه مليءٌ بالتّصوّرات الساذجة التي يسلم بها الناس عن جهل أو عن سذاجة، لدرجة أنّ أحد الفلاسفة اللاحقين على فلاسفة اليونان القدامى تمنى لو أنّه أمسك بهوميروس ليذيقه كل ألوان العذاب جزاءً له عن تلك التعاليم الدينية الفاسدة التي أغوى بها العوام والتي انتشرت بينهم رغم عدم منطقيتها، وأنكر السوفسطائيون الآلهة وعدّوها من اختراع البشر. ورأى فلاسفة الغرب أن الدين في العصور الوسطى كان هو العقبة الكؤود أمام كل إصلاح علمي أو سياسي، وأن العَلمانية كانت الحل الأمثل لتجاوز تلك العقبة، وأنّ الغرب لم يتقدّم وينطلق إلا بعدما تحرّر من طبقة رجال الدين وكهنوته، واتّجه إلى العلم والعقل، يحتكم إليهما ويستضيء بنورهما. كما رأى بعض فلاسفة القرن التاسع عشر أنّ الدين أفيون الشعوب تستخدمه الطبقة المستبدّة لتخدير الطبقات الكادحة بينما هي تأكل حقوقها وتستولي على مقدّراتها، ولذلك تنبّأ ماركس صاحب هذه النظرية بأنّ الدين سينتهي من على وجه الأرض باختفاء آخر فقير. ولذلك كان الموقف السلبي حيال الأديان جزءًا من النزعة النقدية التي صاحبت الفلسفة في كل العصور وسارت نزعة الإلحاد والعلمنة والشكوكية جنبًا إلى جنب مع الموقف الفلسفي عند معظم الفلاسفة الغربيين الذين غفلوا بالفعل- باستثناء ليبنتز وكانط- عن قصور العقل عن إدراك الحقائق الدينية التي تفوق قدرات العقل الإنساني المحدود. كما أن معظم الفلاسفة الغربيين قد قصروا رؤيتهم للدين على الديانة المسيحية بتحريفاتها المتعددة التي ابتعدت بها كثيرا عن المسيحية الحقيقية النقية كدين سماوي. فغفلوا عن حقيقةٍ مهمّةٍ باتت تفرض نفسها على العالم اليوم بشكلٍ ملحوظٍ، وهي أنّ دور الدين لم ولن ينتهي؛ لأنّه فطرة الإنسان التي فطره الله عليها. وإنّ حاجة الإنسان

إلى الدين لا يمكن أن تنتهي فهي حاجة قلبية وعقلية يحتاجها الفرد ويتماسك بها المجتمع.

*** في مرحلة متأخّرة دعا الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هايدغر إلى تأسيس ميتافيزيقا جديدة تشكّل نقطة انعطاف في تاريخ الفلسفة منذ اليونان إلى عصر ما بعد الحداثة. وكانت دعواه مستندة إلى أطروحته الشهيرة حول ما أسماه «نسيان الكينونة». أي الغفلة عن المبدأ المؤسّس للوجود والانشغال بمنجزات العقل التقني.. ما تعليقكم ولو بإيجاز على هذه الأطروحة؟**

- إنّ فلسفة هايدغر في الواقع تعدّ محاولةً لتفكيك الأسس الفكريّة للغرب انطلاقًا من نسيان الحدث الأصلي الذي ينبع منه هذا الفكر، وهو مسألة الكينونة، أو ما يمكن تسميته بـ «نسيان الكينونة»، ولتحليل هذا المصطلح الهايدغري الذي يبدو غامضًا إلى حد كبير، نقول إنّ النسيان معلومٌ أمّا الكينونة فتعني الحضور، أو الوجود ذاته أو ما يمنح الوجود (وبالتالي الموجود) إمكانيّة وجوده، أو هي النّور الذي يضيء الكائنات فيجعلها مرئيّة، دون معرفة مصدره. ويرى هايدغر أنّ مقولة الحضور فُهمت فهمًا خاطئا في تاريخ الميتافيزيقا الغربية نأى بها عن معناها الأصلي. ويعني المصطلح الهايدغري «نسيان الكينونة» في مجمله وباختصار لا يخل بالمضمون أنّ الكينونة تتخفى وتتحجب وتنسحب بقصد الاحتماء، فالتقنّع أو التحجّب هو في الأصل احتماء، ونسيان الكينونة هو تحجب الكينونة-الحاضر لصالح الكائن- الحاضر الذي لا يعود فقط إلى إهمال من طرف الفكر، بل هو من صلب الكينونة نفسها. وبناء على ذلك رفض هايدغر كل المقولات الميتافيزيقية التي سادت الفلسفة الغربية منذ الميتافيزيقا اليونانية حتى عهد هايدغر، مرتئياً أن تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ «نسيان الكينونة»، فاتّجه منعطفًا بتاريخ الميتافيزيقا الغربية نحو عهد جديد أو ميتافيزيقا جديدة تقوم على مساءلة الكينونة، أي ليس التفكير في كينونة الكائن أو كافة الكائنات الموجودة أو حتى التفكير في كينونة الكائن الأسمى حسب ما اهتمت به الميتافيزيقا التقليدية، ولكن التفكير في حقيقة أو معنى الكينونة من حيث اختلافها عن الكائن، هذا الاختلاف الذي يدعوه هايدغر «الثنية». ومن ثم يتوصّل هايدغر إلى مقصده وهو تحرير الميتافيزيقا من سرّ قوّتها العدميّة أي ألّا تكون تاريخًا لـ «نسيان الكينونة». وهنا انشغل هايدغر عن المبدأ المؤسّس للوجود حيث فصل بين مسألة الله ومسألة الكينونة؛ أي قاوم ذلك الخلط الذي قام به التقليد الفلسفي بين الكينونة والثيولوجيا أو بين الكينونة

والكائن الأسمى. لتنشغل الميتافيزيقا الهايدغرية الجديدة بمنجزات العقل التقني، والعقل عند هايدغر هو العدو الشرس للفكر، فالعقل الحديث لم يعد مجرّد تأمّل في الكينونة وللكينونة كما كان الأمر في تاريخ الفلسفة السابق على هايدغر، ولكنّه أصبح قدرة الذات الإنسانية على تمثّل الموضوعات واستحضارها وحسابها. فالعقل الحديث عند هايدغر -كما يقول محمد سبيلا- «هو عقل حسابي، تحكمي، موضوعي يعكس إرادة ورغبة في التوحيد الشكلي الكامل بين الكائنات». أي يوحّد الكائنات ويجعل منها موضوعًا واحدا يستطيع أن يخضعه للدراسة والفحص والتحكم، ومن ثم تصبح أكبر مميزات الإنسان هي قدرته على التفكير في العالم والانفتاح عليه بغرض إخضاعه والسيطرة عليه. ومن ثم يختزل هايدغر العقل الإنساني في العقل الأداتي أو العقل التقني الذي يروم السيطرة على العالم، ولا شكّ أنّ هذا اختزال مُخلّ لقدرات العقل الاستدلالية والجمالية والأخلاقية وغيرها. ومن ثم إذا نظرنا إلى التقنية بوصفها ميتافيزيقا؛ لأنّها تنظر إلى الكينونة والكائن والحقيقة من منظور نفعي خالص، فما ليس مفيدًا هو غير موجود تقنيًا، وتسري هذه النّظريّة الميتافيزيقية على كلّ شيء حتى على تصوره لله(تعالى)، فإن لم يكن مفيدًا –حسب منظور هايدغر- فهو غير موجود. ومن ثم تكون نهاية الميتافيزيقية التقليدية على يد هايدغر لتصبح الميتافيزيقا الجديدة هي «ميتافيزيقا التقنية» التي تتغيا إعادة صياغة لمعنى العالم، والكون، والغاية من الحياة، بشكل ينزع القداسة الدينيّة عن كلّ شيء لصالح نزعة نفعيّة مقيتة، فلا مراعاة للنفس الإنسانية ولا لغرائزها التدينية وسائر قواها الروحية والمعنوية.

*** شهدت العقود القليلة المنصرمة نموًا لافتًا لسؤال الدين بين النخب الفكريّة والأكاديميّة في أوروبا والولايات المتّحدة الأميركيّة، بعضهم فسّر ذلك بأنّه يعكس بداية النهاية لتاريخ العلمنة بعدما استنفدت أغراضها الكبرى سواء في مجال التنظير الفلسفي أو على مستوى تطبيقاتها في الحضارة الغربيّة المعاصرة.. كيف تقاربون هذه القضيّة؟**

- «العودة إلى الدين» كان هذا هو شعار العقود القليلة المنصرمة، على العكس تمامًا ممّا توقّعه الكثير من فلاسفة الحداثة من أمثال: كونت وماركس ودور كايم وفيبر، من أنّ القرون التالية عليهم ستشهد نهاية الدين واندثاره؛ إذ عدّه بعض فلاسفة الأنوار على أنّه وهمٌ ودجلٌ سيموت بتقدّم العقل، وعدّته الماركسيّة أداة هيمنة طبقيّة. لكن ما حدث كان عكس ذلك، فلقد ظهر سؤال الدين ملحًا مع نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الواحد

والعشرين، وتجلّى هذا واضحًا من خلال تلك الندوة الدوليّة التي عقدت مع مطلع القرن الواحد والعشرين في كابري بإشراف جاك دريدا (Jaque derrida) وجياني فاتيمو (Gianni vattimo) تحت عنوان «الدين في عالمنا» والتي ناقشت موضوعات عدّة تدور حول العودة الراهنة للدين، والتي ارتأت أنّ ترك الدين معناه سيادة العدميّة العبثيّة وغياب الغائية، وانتشار الاغتراب الناتج عن فقدان المعنى، وأفول القيم العليا المقدّسة. ومن ثم كانت العودة إلى الدين بمثابة الركيزة القويّة الذي يتمّ من خلال الاستناد إليها تفسير التاريخ، واستعادة الأصل الضائع المنسي الذي ينشأ منه كل شيء وإليه يعود، وذلك بعد سقوط السرديات الكبرى في عالم ما بعد الحداثة. وكان هذا أمر طبيعي كرد فعل على معايب وقصور فترة الحداثة الغربية التي استمرت ما يقرب من أربعة قرون متتالية، كانت العلمانية أبرز ظواهرها. حيث انطلقت أوروبا في بناء نهضتها الحديثة وبناء المشروع الحداثي الغربي من إيمانها المطلق بالعلم وتهميشها التام للدين أو بالأحرى الثورة عليه، إذ حدث ما أطلق عليه دانيال بل D.Bell « الانتهاك العظيم لحرمة المقدسات». فقد تميزت تلك الفترة بالتحرر الديني وانتشار موجات الإلحاد. ولذلك كانت ما بعد العلمانية رد فعل على ما ساد في عصر الحداثة، وقد وضعت ما بعد العلمانية شعارها على غرار شعار العلمانية نفسها، فعندما بدأت العلمانية جعلت شعارها «إزالة السحر عن العالم»، أما ما بعد العلمانية فجعلت شعارها كما صرّح به عالم الاجتماع الأميركي «بيتر بيرغر (Peter Berger)» في بداية التسعينيات من القرن الماضي هو «إزالة العلمنة من العالم»، ذلك الأنثروبولوجي الذي رأى أنّ العالم ما زال شديد التديّن كما كان في السابق. فكلمة «إزالة» الواردة بالشعارين هي مفردة هندسيّة تعني سقوط بعد صعود، مما يعني أنّ العلمنة سقطت بعد صعودها، وأنّه رغم إزالة الدين ومظاهره من الفضاء العام في عصور الحداثة حتى بدا كفضاء خال من الدين، محايد ومستقل. إلّا أنّ الدين – رغم ذلك- كان ولا يزال كامنًا في نفوس البشر في الفضاء الخاص، راسخًا لم يتزعزع في نفوس الأفراد ووعيهم الفردي. مما يعني أنّ مرحلة ما بعد العلمانية لا تعني إزالة العلمنة بقدر ما تعني تآلف وانسجام بين ما هو ديني وما هو علماني.

ومع ذلك يبقى في رأيي أنّ مقولة «عودة الدين» هي مقولة خاطئة؛ فالدين لم يغب أبدًا عن حياة البشر، فهو حاضر في كلّ الأزمنة وفي كلّ العصور، إذ إنّه من الممكن أن تجد جماعات بلا علوم أو فنون أو فلسفات لكن من الصعب جدًا أن تجد جماعة بشريّة بلا دين. ولذلك يكون الصواب -في وجهة نظري- هو عودة الإنسان إلى الدين، وقد كانت عودته

الاختيارية إلى الدين عندما أيقن من إفلاس كل الفلسفات والإيديولوجيات التي حاولت أن تلعب دور البديل للدين. ولذلك كان من الصواب أن نقول: عودة الإنسان الراهن إلى الدين، وليس عودة الدين إلى الإنسان الراهن. فمن الخطأ البيِّن القول بأن الدين قد ولّى الأدبار أو اندثر في أي عصر من العصور، ولكن يمكن القول بأنّ الإنسان تحت انبهاره بأنوار الحداثة ومنجزاتها التقنية التي حققت له الكثير من سبل الرفاهية والراحة، أعرض بوجهه عن الدين وتمرد عليه، وثار على التدين، ولكنه وجد نفسه أمام خواء روحي وشكوك وحيرة لا نهاية لها في أخص ما يخصه: في حقيقة نفسه، وسر وجوده، وغاية حياته. الأمر الذي حدا بفيلسوف من أكبر فلاسفة القرن العشرين وهو «أرنولد توينبي» يقول عن نفسه: «إنه من المؤمنين بأن الدين هو أهم ما في الوجود». فعاد الإنسان إلى الدين، وعاد الإنسان إلى الدين، فعاد الدين إلى الفضاء العام الإنساني الذي أُقصي منه بفعل فاعل وعن عمدٍ وقصدٍ إيديولوجي، ومن ذلك ما نلحظه من عودة تركيا العلمانية إلى الدين فالحزب الحاكم هناك اليوم هو حزب ديني، ومن ذلك أيضًا مظاهر عودة روسيا الشيوعية إلى الدين والتي باتت تتصدر المشهد.

*** هل نستطيع أن نقول إنّنا بتنا عند أبواب هذه اللحظة من تاريخ الإنسان التي تدعونا إلى تنظير جديد يتصالح فيه الفكر الفلسفي مع الإيمان الديني والبعد الروحي والكائن الإنساني؟**

- لا شكّ أنّ الإنسان الراهن هو ذلك الكائن الذي يحدوه نزوع لا يقاوم نحو المقدس، وتتشوق نفسه إلى الإله الخالق، حيث أصبحت الأسئلة الوجودية تؤرقه وتقض مضجعه من قبيل: من أين؟ وإلى أين؟ هل وُجِدت مصادفة أم خُلِقت لأجل غاية محدّدة؟ وإذا كنت مخلوقًا لخالق فمن هو هذا الخالق؟ ولماذا خلقني؟ وماذا بعد الموت؟ هل إلى الفناء أم إلى الخلود؟ وهل يمكن أن تكون القصة بأكملها «أرحام تدفع وأرض تبلع» ولا شيء بعد ذلك؟ أم إنّ هناك بعد الموت حياة أخرى يُجزى فيها الذين أساءوا بما عملوا والذين أحسنوا الحسنى؟ وتحت إلحاح هذه الأسئلة وغيرها من الأسئلة التي باتت تؤرق الإنسان الغربي المعاصر زاد اهتمامه بالدين، فلم يعد يقنع بما قُدم على مدار القرون السابقة من بُعد عن الدين ومجافاة له، حيث وجد نفسه على حافة هاويةٍ عميقةٍ من الشقاء والحرمان، فصار وضعه بلا دين أشبه ما يكون بالحيوانات التي تدبّ على الأرض من حوله التي تعيش وتأكل وتشرب وتتكاثر ثم تموت وتنفق، دون أن تعرف لها هدفًا أو تدرك لحياتها سرًا. ومن ثم زاد الشغف في الآونة الأخيرة في الغرب بكل ما هو ديني، وانعكس ذلك الظمأ إلى كل ما هو

ديني تحت رغبة الإنسان العارمة في معرفة حقيقة نفسه، وحقيقة ربه وخالقه، ومعرفة حقائق الوجود الأخرى. ولم يروِ هذا الظمأ الديني التقدمُ العلمي أو التقني ولا تلك الإبداعات الفنيّة والأدبية التي تعجّ بها الأوساط الغربية. فالإنسان بفطرته لا يقنعه علم ولا أدب، ولا فنّ ولا ثقافة، ولا يملأ فراغ نفسه زينة أو متعة، ويظلّ قلق النّفس، مضطرب المشاعر، ظمآن العقل، جوعان الروح، ممتلئ بالاغتراب والشعور بالفراغ والنقص، حتى يهتدي إلى ربه. فتهدأ نفسه، وتستقرّ روحه، ويُروى ظمأ عقله، ويشبع نهم روحه، ويجد ذاته بعيدة عن كلّ اغتراب. وهذا ما عبرّ عنه الكثير من الفلاسفة المعاصرين الذين رأوا أنّهم أصبحوا أمام مرحلة جديدة من مراحل التفلسف، وهو التفلسف الذي يُعلن عن نفسه عبر قطيعةٍ معرفيّةٍ مع فلسفة الأنوار وفلسفة القرن التاسع عشر، أي أنّه نوع من التفلسف الذي يتصالح فيه التنظير الفلسفي مع الإيمان الديني. ولا شكّ أنّ إرهاصات هذه المرحلة قد بدأت مبكرًا جدًا، ففيلسوف البرجماتية الأكبر وليم جيمس وهو الطبيب النفسي الشهير يقول: «إنّ الإيمان الديني هو – بلا شك- أعظم علاج للقلق»، وأفاض في تأكيد هذه الحقيقة عالم النفس والطبيب النفسي الشهير «هنري لنك» عبر كتابه الأشهر «العودة إلى الإيمان» ، كما زادها تأكيدًا المؤرخ الفيلسوف الشهير أرنولد توينبي، حيث قال: «الدين إحدى الملكات الطبيعية البشرية، وحسبنا القول إنّ افتقار المرء للدين يدفعه إلى حالة من اليأس الروحي، تضطره إلى التماس العزاء الديني على موائد لا نملك منها شيئًا». ومن ثم فما أحوجنا ونحن نتفلسف أن نضع الدين نصب أعيننا، ونعي أنّ للعقل حدودًا إذا تعداها وقع في الوهم والضلال، أو وقع في منطقة العماء Chaos حسب الفلسفة اليونانية القديمة، أو منطقة الشيء في ذاته بتعبير كانط.

*** مع بداية القرن الحادي والعشرين، وتحديدًا في العام (٢٠٢٠) بدأ العالم كلّه يعيش تحوّلات هائلة وجذريّة في المنظومة القيميّة الغربيّة مع انتشار وباء كورونا.. فقد تبيّن أنّ الآثار المترتّبة على هذا الوباء تتعدّى الجانب البيئي لتطاول مجمل الثوابت التي قامت عليها العلوم الإنسانيّة بما فيها الفلسفة.. كيف ترون هذا الحدث الجلل انطلاقًا من رؤيتكم الفلسفيّة؟**

- قد داهمت جائحة الكورونا العالم على حين غرّة منه، وبدا العجز البشري واضحًا جدًا في التصدي والمقاومة لهذا الفيروس المتناهي في الصغر، وراح أهمّ المنظرين والمفكرين

والأطباء بل والقادة السياسيين حول العالم يعلنون صراحة عن العجز البشري في مواجهة الفيروس المستجد الغامض، وأنّ الأمر أصبح بيد السماء بعدما تبيّن عجز البشر. ومن ثم انتقل هذا العجز العلمي من مجال العلوم الطبية والتقنية ليلقي بظلاله على مجال العلوم الإنسانيّة بما فيها الفلسفة. فقد طال التغيرّ الجذري مباحث الفلسفة الرئيسة، ففي مبحث الوجود بدأ يتقدّم مبحث «الله» الحافظ للكون الكاشف للغمة، على مبحثي «الإنسان» و«الكون» اللذين سادا في عصور سابقة. فكما هو شائع أن الفكر الذي يُغَلِّب- مثلا- مفهوم (الإنسان) فإنّه يؤنسن كلّ شيء تطويعًا له، ويترتّب القول في الله والكون منطقيًا على القول في الإنسان، ويكون الصراع حول (الله والكون) هو صراع للتصوّرات البشريّة عنهما، بحيث تكون صراعات عاكسة لظروف هؤلاء المتصارعين الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة. كما كان الأمر عليه في الفكر الإغريقي الذي غلَّب مفهوم الإنسان فأنسن كلّ شيء وجعل الآلهة في صورةٍ بشريّةٍ ونسب إليها الطبائع البشرية، كما نظر إلى الكون وعزا له قوى الإنسان وطبيعته وسعى لاسترضائها. كما أنّ الفكر الذي يُغلّب مفهوم (الكون) فإنّه يرى مفهوم (الإله والإنسان) عبر قوانين هذا الكون، وهي الرؤية الماديّة الخالصة. وقد كان تغليب وتقديم مفهوم الله على مفهومي (الكون) و (الإنسان) مواكبًا لسيادة عصر ما بعد العلمانية الذي بدأ يسود في الغرب بشكل ملحوظ، وكما سبق أن أشرنا أعلاه. فمع تفشي الجائحة في مقابل العجز الإنساني الواضح عن المواجهة أو مقاومة الجائحة بمفرده، أعلن الإنسان المتغطرس بقوته البشرية الزائفة في إقرار واضح بالعجز البشري أن الأمر أصبح بيد الله، فإليه يرجع الأمر كلّه.

كما طال التغيير الجذري للجائحة مبحث الأخلاق والقيم حيث أظهر مواجهة الفيروس ضرورة توحيد الجبهة البشريّة، فكان ذلك دعوة حقيقيّة لرأب الصدع الإنساني الذي أحدثته الانتصارات القوميّة والشعبوية، مؤكدًا على المصير المشترك للإنسانية كلّها، وفاضحًا لأخلاق الأنانيّة الموصومة بالعار، وكاشفًا لزيف الاختلافات الدينية والطائفية والعرقية؛ ليتأكّد الجميع أنّ المصير البشري واحد. وتتجلّى رسالة كورونا الأخلاقيّة في التأكيد على سعي العالم أثناء كورونا وما بعدها إلى مزيد من القيم الأخلاقية التي تنشد الحوار، والعيش الآمن، ومواجهة الموت والبحث عن غدٍ يحمل اطمئنان أكثر للإنسانية كلّها.

كذلك فضح الفيروس المستجد الفشل الذريع للبرجماتية وقيمها وأنصارها الراهنين،

تلك النزعة الأنانية التي أعلنت سيطرتها على العالم، وتخيّلت برأسماليتها المسيطرة بأنّها قد وصلت لنهاية التاريخ. فقد تهاوت أصولها الفكرية والفلسفية التي دارت حول هذا الإنسان المتمترس وراء دروع حصينة ظنَّ أنّها قادرة على حمايته من قبيل: السلطة، والمال، والشهرة، والقبيلة، والأمة أو الدولة الوطنية. والذي وجد نفسه فجأة أعزلاً بصدرٍ عارٍ أمام الموت الذي مثَّل طوفان لا عاصم منه. فالسّلطة والجاه وأسوار القصور الرئاسيّة والحرس الجمهوري والملكي لم تستطع إيقاف الهجوم الفيروسي الذي أصاب أمراء، ورؤساء وزراء، ومستشاري ومساعدي رؤساء بعض الدول الكبرى. ولم يسعف المال المتراكم في البنوك حول العالم، أصحابه الذين سقطوا صرعى جراء الإصابة بالفيروس رغم حساباتهم البنكية الطائلة التي لم يأبه لها الفيروس ولم يُعرها اهتمامًا. ولم تُجْدِ الشهرة الطاغية للفنانين ولاعبي الكرة من الإصابة بالفيروس. ولم تعصم القبيلة والعائلة الفيروس من قتل العديد من أبنائها صغارًا وكبارًا. كما أنَّ الأمة والدولة القوية والحدود الجغرافيّة وقفت عاجزة أمام اقتحام الفيروس لحدودها دون استئذان أو تصريح دخول. وأمام سقوط المتاريس والحصون الكلاسيكية ووضوح الوهن الإنساني تهاوت بعض القيم التي انبنت على الأنانيَّة والمصلحة الذاتية، وسقطت مفاهيم الجغرافيا ودول العالم الأول في مقابل دول العالم الثالث، أو دول المركز في مقابل دول الهامش، فقد آن الأوان لسكان دول الهامش أن يتجاوزوا الاغتراب الذي مورس عليهم تاريخيًا وجغرافيًا، فالفيروس الصغير أسكت ضجيج العواصم الكبرى ونال من غرورها وكبريائها، وبرهن على أن الهيمنة الغربية لم تكن أبدًا قدرًا مقدورًا على دول الهامش ولا فكاك منها، بل أصبح بمقدور هذه الدول تجاوز تلك الهيمنة والعبور نحو غدٍ مشرق تستعيد فيه هذه الشعوب ذاتها وإرادتها المسلوبة. لكنهم- أيضًا- لم يكونوا بمنأى عن هجوم الفيروس ودروسه العميقة التي كشفت- مع الأسف الشديد- عن هشاشة أخلاق دول الهامش ووضاعتها أيضًا. وما زالت تأثيرات جائحة كورونا تحدث تحوّلات هائلة وجذريّة في المنظومة القيميّة الغربيّة، والتي أعتقد أنها ستأخذ جهودًا كثيرة لعقود مقبلة بعد نهاية الجائحة للوقوف على آثارها الفلسفيّة المتعدّدة والمتباينة.

الفصل الثالث

حوارات في فلسفة العلم

إنقاذ الحضارة المعاصرة
باستعادة البُعد الإيماني للإنسان

حوار مع الدكتور محمد محمد رضائي

يشغل الدكتور محمد محمد رضائي، عضويّة الهيئة العلميّة في جامعة طهران، ويُمارس التدريس والبحث في الفلسفة والكلام الإسلامي، وفلسفة الدين، والهرمنيوطيقا. وقد صدر له حتى الآن الكثير من الكتب منها: «مناشئ الفكر الديني الحديث»، و«فلسفة كانط ونقدها ودراستها»، و«الكلام الجديد؛ مع الاتّجاه المقارن»، و«البراهين على إثبات وجود الله في الفلسفة الغربية»، و«العقيدة الإسلامية»، وغير ذلك. ومن بين انشغالاته في هذا الشأن البحث عن الأبعاد المتنوّعة لفلسفة الدين والكلام الجديد.

نسعى في حوارنا معه إلى تناول التحديات الماثلة أمام الدين والحياة الإيمانيّة في الحقبة الإنسانيّة المعاصرة.

«المحرّر»

*** بداية، هل سمحتم بتقديم رؤية إجماليّة عن أحوال الحياة الدينيّة والإيمانيّة في العالم المعاصر؟**

- ما هو نمط أسلوب الحياة الدينيّة أو الإيمانيّة أو الإسلاميّة أو أيّ دين آخر؟ وما هو الجوهر الكامن في وجوده ونشعر اليوم بأنّه يواجه تحديًا؟ ما الذي يسعى إليه الفرد المؤمن؟ ولماذا يعتنق الإيمان؟ وما الذي يدعوه إلى السعي وراء الحياة الإيمانيّة؟ إنّ الدين ـ كما يُشير القرآن والكتب والتعاليم السماوية ـ طريق هداية، وإنّ القرآن الكريم تبيانٌ لكلّ شيء. ما الذي يريد أن يهدي إليه هذا الكتاب؟ بمعنى آخر: ما الذي يريد الأنبياء قوله للبشر؟ هل جاؤوا لكي يجعلوا حياتنا مزدهرة؟ وهل جاؤوا لإعمار الدنيا؟ أم إنّهم جاؤوا لأهداف وغايات أخرى؟ بمعنى أنّهم جاؤوا لعمارة آخرتنا؛ تلك الآخرة التي تشكّل الدنيا قنطرة

وجسرًا إليها. نحن نعتقد بأنّ الله الذي خلقنا، وقد أودع في وجودنا استعدادًا وقابلية إلى الخلود والبقاء المطلق، وإنّه لعلى خلاف الحكمة الإلهيّة أن لا يلبّي هذه القابلية والاستعداد في وجودنا. جميعنا يعيش في هذه الدنيا لفترة محدّدة قد تصل إلى خمسين سنة أو ستين أو سبعين سنة، ثمّ نودّع هذه الدنيا. فمن الهام جدًا أن نعلم ما الذي نريد فعله هناك؟ بعد أن نأخذ معنا زادنا ومتاعنا من هذه الدنيا. لو لم تكن في البين حياتنا الخالدة، هل كان مجيء جميع الأنبياء وما بذلوه من عناء وتحمّلوا من عذاب، لأجل هذه الدنيا فقط؛ وليقولوا للإنسان: تناول أطيب الطعام، ونم نومًا رغيدًا هانئًا؛ ليزيد في عمرك خمس سنوات أو عشرة؟ لا يبدو أنّ هذه هي الغاية التي ينشدها الدين من وراء إرسال جميع هؤلاء الأنبياء عليهم السلام. إنّما الغاية التي ينشدها الدين هي التخطيط لإسعادنا في الحياة الخالدة التي تنتظرنا في الآخرة. وبعبارة أخرى: لو لم نؤمن بالحياة في الآخرة؛ لما اتّضحت لنا أهميّة بعث الأنبياء. وعليه يبدو أنّ الأنبياء إنّما جاؤوا ليقولوا لنا: إنّكم آتون من عند الله، وإنّكم صائرون إليه، وهذا هو مفاد قوله تعالى ﴿**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ**﴾ [البقرة - ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿ **أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ** ﴾[المؤمنون - ١١٥]. نحن نريد مغادرة هذه الدنيا لنحظى بلقاء الله. وعلى هذا الأساس فإنّ أهميّة الدين إنّما يتم تعريفها على أساس السعادة الخالدة. فإذا كان هذا هو تعريف الدين، وكانت الدنيا مزرعة للآخرة ومقدّمة لها، إذًا، تكون هذه الدنيا مجرّد أرضية وتوطئة إلى ذلك العالم، الذي هو عبارة عن حصيلة جهدنا في هذه الدنيا. وعليه يرد هنا هذا السؤال القائل: إنّنا طوال حياتنا اليوميّة نواجه الكثير من القرارات والمواقف؛ لتحديد ما هو الحسن وما هو القبيح. وما الذي ينفعنا، وما هو العمل الذي يعود بالنفع علينا؟ وما هو القرار الصائب الذي يجب أن نتّخذه؟ وهناك من الأعمال ما يظهر تأثيرها لاحقًا. فنحن الآن نقوم بالكثير من الأعمال التي سوف نندم عليها لاحقًا. إنّ علمنا ناقص ومحدود، ولا نستطيع أن نتبيّن تأثير وتأثّر أعمالنا التي نقوم بها تجاه بعضنا. وإذا كنّا من النفعيين، فإنّ حساباتنا سوف تواجه تحديًا حقيقيًّا. وإذا كنّا نبحث عن اللذّة والمتعة، كيف يجب علينا أن نحسب أو نقيّم اللذّات والمتع العابرة بالقياس إلى المتع واللذات الخالدة والباقية؟ ما هي المعادلة الحسابية والرياضية التي يجب أن أجريها لكي أثبت أن ما أقوم به ينطوي على المتعة الأسمى والأفضل على الإطلاق. لأنّني في بعض الحالات أقوم ببعض الأعمال؛ ثم أستدرك لاحقًا وأقول: لم أكن أعلم أنّ ما قمت به يؤدّي إلى ما انتهى إليه، ولو كنت أعلم ذلك لما قمت به أبدًا. ولذلك فإنّ حقيقة الأمر تعود إلى عدم علمنا

بتلك الأبحاث؛ فنحن لا نستطيع اتّخاذ القرارات بضرس قاطع، ولا يمكن لنا أن نجزم بما إذا كانت نتيجة ما نقوم به ستعود بالنفع علينا أو أنّها ستكون في ضررنا. ثم إنّ التعارض القائم بين اللذات الأسمى واللذات العابرة، يمثّل بدوره بحثًا آخر مترامي الأطراف. مسائل من قبيل: طلب العلم واكتناز الثروة وبحث اللذات المادية وما إلى ذلك. وإنّ كلّ واحد من هذه الخيارات ينطوي على متعة فريدة وخاصّة بها، وما الذي يتعيّن علينا اختياره من بينها؟ وبعبارة أخرى: هل جئت إلى هذه الدنيا لأكون بهيمة سعيدة تسعى إلى إشباع غرائزها وتلبية لذّاتها العابرة، أو لأكون إنسانًا عاقلاً ولكنّه غير راض بهذا المتاع القليل؟ هل أكون حكيمًا طامحًا إلى الأعلى أم بهيمة قانعة بما لديها؟ بمعنى: لأيّ شيء جئت إلى هذه الدنيا؟ هل جئت لطلب اللذّة فقط؟ وهي مجرّد لذة عابرة وقليلة! ألا يكون هناك لذّة أسمى في السعي للوصول إلى مقام القرب الإلهي؟ ألا ينطوي العمل الصالح على متعة لا تدانيها أيّ متعة من متع الدنيا؟ قد يكون هناك تعارض بين هذه المتعة والمتعة الدنيا والعابرة. فالذّي يؤثّر على نفسه، ويعطي طعامه إلى غيره، ألا يشعر باللذّة؟ فهل اللّذة في الشبع والتخمة من الطعام فقط؟ إنّ العقل يحكم بأنّ الله سبحانه وتعالى ـ وهو الخالق الحكيم والذي يتّصف بالعلم المطلق والقدرة المطلقة ـ قد وضع بعض الأحكام لإسعادك، ويقول لك: إن أنت عملت بهذه الأحكام واتّخذت لنفسك حياة إيمانية ودينية، فسوف تحصل على سعادة الدنيا والآخرة. إذ ليس الأمر في أنّني إذا حصلت على المنافع المادية فسوف أكون سعيدًا في الدنيا لا محالة. فهناك من الأشخاص من لا يشعر بالسعادة رغم امتلاكه للنعم الدنيوية. ولربّما إذا حصلتم على فرصة التحاور معهم، سيقولون لكم: نحن لا نريد هذه النعم، إنّما نريد الهدوء والطمأنينة والسكينة. إنّ الله سبحانه وتعالى يقول: إذا كنت تبحث عن الهدوء والسكينة، فإنّك لن تحصل عليها بالإدمان على المخدرات. وإنّ المشروبات الكحولية لا تجلب لك الهدوء والطمأنينة. والجنس لا يجلب لك السعادة. إنّما الذي يحقّق لك ذلك هو الصفات الإنسانية والفضائل الأخلاقية. يجب أن تعود إلى رحاب الله. وإذا أردت الحصول على الطمأنينة والسكينة يجب عليك أن تترعرع ضمن هذه البيئة. بمعنى أنّك إذا سلكت طريق الإيمان سوف تحصل على الطمأنينة في هذه الدنيا وفي الآخرة. وأرى أنّ هذا هو معنى قوله تعالى: ﴿ **ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ** ﴾ [سورة الرعد (١٣)، الآية ٢٨]. هناك من يقول: إنّ هذه الطمأنينة تتحقّق بمجرّد ذكرك لله. ولكنّي أرى أنّ المسألة أعمق من ذلك. قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**إِنۡ هُوَ**

﴿إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾[يوسف - ١٠٤؛ التكوير-٢٧]. إنّ هذا القرآن ذكر ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾. إنّ أحكام القرآن وتعاليمه تورثك الهدوء والسكينة وتمنحك الطمأنينة. وإن سلكت أيّ طريق آخر، لن يوصلك إلى السعادة والغاية المنشودة، ولن تبلغ الطمأنية من خلال هذه الطرق. نحن نعيش في هذه الدنيا لسبعين أو ثمانين سنة، ويجب علينا أن نخرج من هذه الدنيا في نهاية المطاف ونحن سعداء. وأن ندخل في عالم آخر، وليس لنا خيار غير هذا. فإذا كان الإنسان عاقلاً وجب عليه العمل بأحكام الله وتعاليمه. وأمّا أن تكون هذه الأحكام والتعاليم الإلهية عاقلة ومعقولة؛ لتكون الأفهام القائمة على الدين أفهامًا صحيحة، فهذا بحث آخر. إذًا، فالحياة الإيمانية هي حياة تؤدّي إلى الطمأنينة، وتؤدّي إلى السعادة الخالدة في الآخرة. وأمّا في هذه الدنيا فإنّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[يونس- ٦٢]؛ حيث يعلمون مسبقًا أنّهم إنّما جاءوا إلى هذه الدنيا لكي يصبروا على بلائها. وقال تعالى: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[البقرة - ١٥٥]. وكما تعلمون فإنّ بلوغ مرحلة الإنسانية يحتاج إلى صبر. يجب وضع لجام وكوابح على هذه الغرائز، إذا أردتم الحصول على الفضائل الأخلاقية. بمعنى أنّك لا تستطيع الوصول إلى الفضيلة إلا إذا تحلّيت بالصبر. وعلى هذا الأساس فإنّ الحياة الدينيّة والإيمانية تعني الإصغاء إلى الأحكام والتعاليم الإلهية. والعمل بما يريده الله كلّه، فإنّ هذا هو الذي يجلب الطمأنينة، فالطمأنينة لا تكمن في المال والثروة، وليست في المتع واللذات العابرة، وليست هي في تحصيل المنافع المادية، ولا هي في المناصب الدنيوية.

*** كيف ترون إلى التحديات الماثلة أمام الحياة الإيمانية في العالم المعاصر؟**

- من بين التحديات هي أن لا نلتفت إلى اللّذّات والمتع الأسمى أبدًا، ونحشر الناس في معمعة الإعلام والدعاية، وتشجيع الفرد على ذلك من خلال إقناعه بأنّ عليه تجربة اللذّات والمتع الدنيوية فقط، بمعنى أنّنا نقول له: إنّ لذّتك محدودة بهذه اللذّات العابرة فقط. يعمل الإعلام الغربي حاليًا على توظيف الجنس، ويستخدم الحسناوات من النساء لتسعير جذوة الغريزة إلى الحدّ الذي تطغى معه على التفكير السوي والمتّزن. إنّ الإنسان الغربي عندما يستيقظ في الصباح لا يكون لديه من شاغل سوى اللّهاث وراء لقمة العيش، وإذا حصل على فرصة للتفكير والاستراحة فإنّه يشغلها بهذه اللذّات العابرة. ولكن هل هذا هو ما يراد

للإنسان؟ هذه واحدة من التحدّيات حيث يتمّ العمل عادة على تشجيع الأشخاص، إمّا على كسب المنافع المادية أو على تحقيق اللذات العابرة؛ ليشغل نفسه بهذا الأمور. بمعنى أنّه يتعاطى شرب المسكرات والكحول على مدى ستين أو سبعين سنة، وهو لا يعي شيئًا، ودون أن يكلّف نفسه عناء التفكير في تحصيل الفضائل الأخلاقية. أو أن يشغل نفسه بالجنس، فلا يكون لديه اهتمام آخر. وهذا بطبيعة الحال يمثّل تحديًا كبيراً أمام الحياة الإيمانية. ومن بين التحدّيات الأخرى الماثلة أمام الحياة الإيمانية هي أن نغفل عن الآخرة، فنكون بذلك من الغافلين. إنّ علينا أن نفكّر أبدًا بالموت، وأن نكون في ذكر الله دائمًا وفي جميع اللحظات. ويقال: إنّ أعقل النّاس هو من يكثر من ذكر الموت. إذ إنّ هذه الحياة ما هي إلا قنطرة، وأنّ أمامنا رحلة هامّة يجب أن نقوم بها. فهل نفكر في هذه الرحلة أصلاً؟ لنفترض أنّك تتأهّب للسفر إلى أوروبا أو الولايات المتحدة الأميركيّة؛ عندها سوف تعمل على إصدار تأشيرة سفر إلى ذلك البلد، وأن تصدر لنفسك جواز سفر، وأن تملي بعض الاستمارات، وأن تحصل على بعض العملات الأجنبية، وتعمل قبل كلّ شيء على دراسة الموقع الذي تنوي الذهاب إليه، وما هي الفوائد التي ستحصل عليها من هذا السفر، وما هي المناطق التي تستحقّ أن تشاهدها هناك؟ وما إلى ذلك من الأمور الأخرى. في حين أنّك مقبل على سفر أكثر أهميّة، دون أن تعدّ العدّة إلى ذلك، وبذلك نكون من الغافلين. ومن هنا يمكن للغفلة عن الحياة الأخرى وعدم الاهتمام بالرقابة والإشراف الإلهي علينا في هذه الحياة الدنيا أن يمثّل واحدًا من التحديات الماثلة أمامنا. ومن بين التحديات الأخرى الماثلة أمام الحياة الإيمانية هي النزعة النفعيّة التي تطغى على أكثر الناس. إنّ النفعيّة تعني أن أقوم بكلّ شيء من أجل ضمان مصلحتي الخاصّة ومنفعتي الشخصيّة. بمعنى أن لا أفكر بأيّ شيء آخر غير مصلحتي. إنّ النزعة النفعية في حقل الأخلاق تعني أن أعمل على تأصيل مصلحتي، وهي إلى ذلك مصلحة ماديّة تقوم على مبدأ اللذّة، وأن أحكم على كلّ شيء انطلاقًا من هذا المبدأ، وأن أقوم بجميع الأعمال من هذا المنطلق. وهذا يمثّل تحديًا من نوع آخر، ويمكن القول بأنّ العالم المعاصر يعاني حاليًا من هذا التحدّي.

❋ لكن إلى أي مدى يتسع الفضاء الدولي من أجل تحقيق هذه الحياة الإيمانية؟

- العلاقات التي تحكم الدول المختلفة حاليًا تقوم على تلك الأمور التي عبرّت عنها آنفًا بالتحدّيات. فحاليًا يتمّ تقطيع أوصال الناس على أساس الربح والمنفعة، دون أن ينبس

أحد ببنت شفة؛ يقولون: إنّ مصالحنا في خطر، وليس لنا من غاية غير ضمان مصالحنا مهما كلّف الثمن. ليس هناك أهميّة عند ساسة الغرب للفضيلة وحقوق الإنسان. إنّ حقوق الإنسان وعناوين من هذا القبيل إنّما هي أمور يقصد بها التلاعب بعواطف الشعوب المسكينة، واتّخاذها ذريعة لاستعمار الأمم الضعيفة. وبعبارة أخرى: قلّما يتمّ تقييم الفضائل الأخلاقية والدينية في العالم الذي نعيش فيه. إنّ أصحاب المنافع يرتكبون جميع الموبقات والفضائع من أجل تحقيق مصالحهم الشخصية. بمعنى أنّهم في بعض الحالات يظهرون على شكل إنسان ولكنّهم في الواقع وحوش كاسرة وحيوانات ضارية. إنّ العالم يُدار اليوم بإشراف وتدبير من منظمة الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي. فهل يمكن اعتبار هذه الحياة ـ التي تعيش تحت رحمة خمس دول عظمى ليس لها من المؤهلات لقيادة العالم سوى امتلاكها للأسلحة الذرية والطاقة النووية وأسلحة الدمار الشامل ـ حياة إنسانية؟ حتى إنّ كلّ واحدة من هذه الدول تعتبر نفسها في كفّة وجميع الأمم على هذه الأرض في كفّة أخرى! فإن اجتمعت مئتا دولة على موقف، أمكن لدولة واحدة من هذه الدول الخمسة إبطال موقفها، معتمدة على فائض قوّتها. فهل هذه هي الغاية الحقيقية من حياتنا في هذا العالم؟ وهل تقوم حياتنا على أساس مبدأ الحق؟ إنّ هذه القوى العظمى تأخذ القرارات والمواقف على أساس منافعها ومصالحها. في هذا النّوع من التعامل تقوم الحقيقة على اعتبار الإنسان حيوانًا سعيدًا. وفي الحقيقة فإنّه من بين التحدّيات الماثلة أمام الحياة الإيمانية هي أنّ الدعاية والإعلام المعاصرين يُظهر المؤمنين والمتدينين بوصفهم مواطنين غير صالحين. انظروا.. إنّ هؤلاء المستعمرين والولايات المتحدة الأميركيّة نفسها هي التي أوجدت داعش. تقول السيدة هيلاري كلينتون: لقد سافرت شخصيًّا إلى مئة وعشرين دولة، وطلبت من هذه الدول أن تعترف بداعش، ولأنّ هؤلاء هم الذين أسّسوا داعش، وسمحوا لها بارتكاب أنواع الفضائع؛ ليقولوا للعالم: انظروا، إنّ المتدينين والمسلمين هم على شاكلة هذا النوع من الكائنات. لقد ضخّوا الماكنة الإعلامية، ليقولوا: إذا أردتم أن تكونوا مؤمنين؛ فهذه هي النتيجة! وأدنى ما في ذلك هو انعدام الأمن في المجتمع. ولذلك حيث إنّ هؤلاء ليسوا مواطنين صالحين، فما هي مناشئهم وما هي خلفياتهم؟ إنّهم جاؤوا من خلفيات دينية. إنّ مشكلة هؤلاء تكمن في نوع الحياة الإيمانية ونمطها. إنّ إعلامهم يقول: إذا امتلكنا حياة علمانية لا دينية، خير من أن نكون مع الدين ونرتكب مثل هذه الجرائم والفضائع. ومن المثير للعجب والاستغراب أنّ بعض المستنيرين من المتديّنين ينصح بعدم استعمال عنوان المؤمنين وغير المؤمنين؛

بمعنى أنّ هؤلاء المستنيرين ينبذون التصنيف القرآني للناس وتقسيمهم إلى مؤمنين وغير مؤمنين، ويقولون: لننظر ما إذا كان هؤلاء مواطنين صالحين ومسالمين أم أنّهم عدوانيون ومتطرّفون؟ اسمحوا لي أن أذكر مثالين عن واحد من البلدان الواقعة في شرق آسيا، وبلد آخر مجاور لإيران. في متجر في سنغافورة كانت تديره سيدة، ولمّا علمت أنيّ شخص إيراني، قالت تلك السيدة: في إيران تعاني النساء من الظلم والاضطهاد، حتى إنّه يتم ذبحهن وقطع رؤوسهنّ! وفي اجتماع في موسكو كانت المظيّفة امرأة، وقد وجّهنا إليها دعوة للمشاركة في مؤتمر يعقد في إيران. فقالت: أنا أخاف من الذهاب إلى إيران، أخشى أن يقتلونني هناك! وبذلك يمكن لك أن تتخيّل حجم التأثير الذي تركه الإعلام على هؤلاء؟! بمعنى أنّ الإعلام الاستكباري قد رسم عنّا مثل هذه الصورة المخيفة؛ لمجرّد أنّنا قلنا لهم بأنّنا لا نوافق على نمط الحياة التي يعملون على ترويجها. إنّ نمط الحياة التي تدعون إليها يمثّل نمط الحياة البهيمية والحيوانية، وإنّ المنطق الذي تريدون للعالم أن يكون خاضعًا له هو منطق الغاب، وهذا ما لا يمكن لنا أن نرتضيه. عندما تقول لهم: إنّك لا تقبل بهذا النمط والأسلوب من الحياة، سوف يرسمون عنك صورة هي من القبح والبشاعة بحيث تظهر في مخيّلة الآخر بوصفك قاتلاً ومجرمًا خطيراً. وفي الحقيقة فإنّ الطبيعة الاستكبارية تعمل على توظيف وسائل الإعلام في تشويه سمعة الحياة الإيمانية وصورتها، وإظهارها بشكل يثير الرعب والفزع لدى المتلقي والسامع والمشاهد.

*** كيف يتمّ تظهير العلاقة بين العلم والدين من قبل بعض التيارات الخاصة بوصفها حاضنة للمواجهة مع الحياة الإيمانية؟**

- كانت هناك حواضن تاريخية وثقافية خاصّة في هذا الشأن منذ القدم، حيث أوجدوا نوعًا من التعارض والتضاد بين العلم والدين، وأنّ هناك تفسيرين؛ أحدهما هو التفسير العلمي، والآخر هو التفسير الديني. وإنّ هناك تنافرًا بين هذين التفسيرين. في حين أنّ العلم لا يتنافر مع الدين أصلاً. فإنّ الله سبحانه وتعالى قد منح الإنسان عقلاً، وإذا توصّل الإنسان بعقله إلى شيء قطعي، كان ذلك حجّة عليه. إنّ تأكيد القرآن الكريم والإسلام على التعقّل والتدبّر، والقول بأنّ طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة، إنمّا هو في الواقع يمثّل اكتشافًا لعلاقة بين ظاهرتين. إنّنا في حقل العلوم التجريبية نكتشف ظاهرتين. وأمّا خارج نطاق هذا الحقل، وما وراء العلاقة بين هاتين الظاهرتين هل هناك شيء باسم عالم الغيب؟ هذا ما لا

يدخل في حقل العلم، حتى يمكن له إبداء الرأي في هذا الخصوص نفيًا أو إثباتًا. ولكنّه يأتي ويمارس نوعًا من الخروج عن وظيفته ويبدي رأيًا. إنّ العلم يكتشف العلاقة بين هاتين الظاهرتين. إلا أنّ فهم أن يكون هناك ناظم مدرك وعاقل وراء هذه النظم يحتاج إلى تفكير وتعقّل، كما أوجدوا نوعًا من الانحصارية في حقل العلم أيضًا؛ بمعنى أنّهم قالوا بأنّ المنهج العلمي هو المنهج الوحيد في كشف حقيقة العالم. وهذا أيضًا يمثّل تحديًا لحياة الإنسان المؤمن. وهو هذا الأمر الذي تحدّث عنه القرآن الكريم من خلال قوله تعالى، تصويراً لمقولة الدهريين: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾[المؤمنون - ٣٧]، فكل ما في الأمر هو هذه الحياة الدنيا، وهذه الأشياء المحسوسة، ولا شيء فيما وراءها. وهم يعتبرون الله وعالم الغيب والوحي والمعاد والملائكة من الخرافات. في حين أنّ الخرافة هو ما يذهبون إليه من الاستنتاجات الواهية. والأسوأ من ذلك أداء بعض الأساتذة والمستنيرين الإسلاميين حيث يعتبرون هذه الترّهات علمًا، وإن خالفته الرأي، يسمّي ذلك غسيلاً لأدمغة الشباب. وهناك اليوم من يعارض أسلمة العلوم الإنسانية. ويقولون إنّ العلم هو ما يأتي من الغرب. كتبت مقالاً بشأن أحد الأساتذة، كان قد كتب رسالة مفتوحة إلى رئيس الجمهورية يطلب منه إيقاف هؤلاء الأشخاص؛ لأنّهم يسعون إلى القضاء على العلم. يغسلون أدمغة الشباب. لماذا؟ من ذلك مثلاً إذا قلتم إنّ حق الفيتو في حقل السياسة قانون، كان ذلك من العلم. وإن قلت: كلا، ليس هذا من العلم في شيء، وإنّما هو قانون الغاب؛ لا يكون كلامك علميًّا أو هو مخالف للعلم! في حين يجب أن تكون الفضائل الأخلاقية هي الحاكمة في العلاقات القائمة بين الناس. وأمّا إذا قلتم ما يقولونه، يعتبرون ذلك علمًا. أو إذا أنكرت عالم الغيب، كان هذا الاعتقاد علمًا. وإن قلت إنّ عالم الغيب موجود، كان هذا الاعتقاد من وجهة نظرهم غير علمي. إنّ سيغموند فرويد على سبيل المثال رجل انحصاري. فهو يقول: إنّ العلم محدود بالعلوم التجريبية، ومن بين العلوم التجريبية إنّما يحق لعلم النفس وحده أن يقدّم التفسير الصحيح للأمور. والنظرية الصحية هي تلك التي يأتي به هو شخصيًّا وليست نظرية غيره. فإن جاء عالم نفس آخر وتوصّل إلى نظرية وجود الله على أساس قانون الفطرة، لا يكون ذلك مقبولاً منه. فهو يقول إنّ العلم هو ما يصدر من عندي فقط. وهو يقول إنّ تصوّر الإله إنّما نشأ من أنّ الأشخاص في طفولتهم يشعرون بحاجة إلى الأب. فما داموا هم ضعفاء، يشعرون بأنّ آباءهم أقوياء، ويجب عليهم الاعتماد على قوة آبائهم. وعندما يكبرون يدركون أن آباءهم ضعافًا، وأنّهم لا يختلفون عنهم من هذه الناحية. ولكن هذا لا

يقضي على شعوره الحقيقي بالضعف، وعندها يبحث لنفسه عن أب آخر، وحيث يجد أنّ الناس جميعًا متساوون في الضعف، يصنع لنفسه أبًا سماويًّا. في حين أنّ السماء خالية لا شيء فيها، ولكنّهم ساروا على حكم التلقين والعادة. فإن جاء أحدنا وردّد هذا الكلام مثل الببغاء، كان ما يقوله نظريّة علميّة، وإن قلت إنّ الله موجود في السماء وفي جميع أنحاء العالم، وأقمت على ذلك أتقن الأدلّة والبراهين، لا يعتبر ذلك منك كلامًا علميًّا. ولكن أين هو مكمن غير علميّته حقًّا؟ وما هي مصادر المعرفة أصلاً؟ وهل يقتصر مصدر المعرفة على العالم المحسوس فقط؟ إلا أنّ العقل والتجارب العرفانية والتعاليم السماوية مصادر للمعرفة. ولذلك فقد ذكرت في تلك المقالة: إنّ أسلمة العلوم الإنسانية يعني توسيع أفق رؤية العالم، لا تضييقها وتحديدها. كما أنّ هذا التحدّي يعود بجذوره إلى التعاليم المسيحية أيضًا؛ وذلك لما ورد في الكتاب المقدّس ـ على سبيل المثال ـ من أنّ ثمرة الشجرة المحرّمة كانت هي ثمرة العلم. بمعنى أنّه كان يتمّ تلقين العلماء والمفكرين بأنّكم إذا أكلتم من هذه الثمرة، لن تحصلوا على السعادة في الآخرة، وتم تفهيم المجتمع بأنّ عليه أن يختار واحدًا من هذين الاثنين. لقد كان أبونا آدم في الجنة؛ فأراد أن يحصل على شيءٍ من العلم، ومن هنا دخل في دائرة الجهل والظلام.

*** ما الأسباب والدواعي التي تحملنا على اعتبار التكنولوجيا تحدِّياً للدين في العصر الحديث؟**

- إنّ التكنولوجيا أداة ومنجز علميين. لقد أعطى الله الإنسانَ العقلَ وهداه إلى اكتشاف الطبيعة. والآن قد توصّل إلى التكنولوجيا. والتكنولوجيا عبارة عن وسيلة وأداة. ولكن كما سبق أن ذكرنا فإنّ المستعمرين بسبب منافعهم المادية، ولأنّ نمط الحياة الإيمانية تهدّد مصالحهم، فإنّهم يعملون على توظيف الوسائل الإعلامية والتكنولوجيا ضد الحياة الإيمانية. وفي الحقيقة فإنّهم من أجل تحقيق مصالحهم، عرضوا التحدّي أمام الحياة الإيمانيّة. وفي الأساس فإنّ أصل معارضة العالم الغربي مع العالم الإسلامي يكمن في تعارض المصالح. فحيث إنّكم تعارضون مصالحنا، وتنتصرون للإنسانية وحقوق الإنسان والعدالة؛ فنحن جائرون ومستعمرون ونملك طباعًا وحشيّة وحيوانية. فما دمتم تخالفون مبادئنا، لا نسمح لكم بالازدهار، وسوف نؤذي شعوبكم، ونخلق لها المشاكل والأزمات، وندفع الشعب إلى الاعتراض عليكم من الداخل.

*** كيف تفسرون الدوافع الفرديّة والخلفيات النفسية / الاجتماعية في الاعتراض على الحياة الإيمانية؟**

- أنا أعتبر ذلك بوصفه تحديًا أمام الحياة الإيمانية. لا شكّ في أنّ هناك من يتّخذ من الدين ذريعة لارتكاب الأفعال القبيحة، وفي المقابل يقوم المتضرّرون بالانتقام من الدين من خلال العمل على إشاعة مجموعة من النظريات الإلحادية. هناك مقالة بعنوان: «الدوافع النفسية والاجتماعية إلى الإلحاد»، قال فيها كاتبها: إنّ الكثير من الملحدين تعرّضوا في حياتهم إلى الأذى من المتدينين، أو أنّ آباءهم كانوا يعاملونهم بقسوة. فأخذوا ينشطون من أجل الانتقام من الحياة الإيمانية. بمعنى أنّ الذي يخالف حاليًا، إذا لم يصدق عليه أي شيء ممّا ذكرته آنفًا، تشاهدون أنّه يعاني من تحدّ نفسي لازمه منذ الصغر، وكان يعاني من مثل هذه المشكلة، بحيث لم يتمكّن من الفصل بين الحياة الإيمانية بشكل عام، وبين تجربته القاسية مع هذا الشخص بعينه. وفي الحقيقة فإنّ هؤلاء الأشخاص الذين يتظاهرون بسلوك الحياة الإيمانية، لا يمتلكون حياة إيمانية في الواقع، وبذلك فإنّهم يشكلون خطرًا على الحياة الإيمانية. فهل يمكن وصف من يسرق بيت المال وينهب الممتلكات العامة أنه يمارس حياة إيمانية؟! بيد أنّ عامّة النّاس لا يدركون ذلك ويكتفون بما عليه الشخص من الظاهر الإيماني، ويحمّلون الدين وزر تصرفاته. مثل اللّص الذي ينتحل صفة الشرطي ويعمل على استغلال طيبة الناس الذين لا يسطيعون اكتشاف زيفه والتعرّف على حقيقته، وبذلك فإن هؤلاء الأشخاص يشكّلون خطرًا على الحياة الإيمانية. وهذا يمثّل تحديًا من نوع آخر على الحياة الإيمانية. وهذه المشكلة موجودة حاليًا في الكثير من المجتمعات الإسلامية للأسف الشديد.

*** أي مستقبل ترونه للدين والتديّن والحياة الإيمانية في العالم الحديث؟**

- على الرغم من جميع النشاطات الهدّامة والتحديات الماثلة أمامنا، بيد أنّ الإنسان يبقى إنسانًا وليس حيوانًا. إنّ الناس يرغبون في أن يكونوا أناسًا، ولكنّهم ممتعضون، وغير راضين بما عندهم. والدين هو وحده الذي يستطيع أن يضمن السعادة لهم. وإن كانت الدعاية لا تسمح لهم بالشعور بالنورانية. ولكن الحقيقة والشمس ـ على كل حال ـ لن تبقى خلف السحاب إلى الأبد. فالحقيقة لا يمكن أن تحتجب إلى الأبد. ولا بدّ لها أن تظهر في نهاية المطاف، وعلينا أن نحقّق الحياة الإيمانية وندعو لها من خلال ممارستها على أرض

الواقع. يجب على كل واحد منا أن يكون رسولاً وحجة للآخرين من خلال أفعالنا الحسنة. يُعدّ العمل حاليًا من أجل التغلّب على النفس الأمارة وهوى النفس، وتحقيق الحياة الجيّدة والسلوك الصالح، والوصول إلى نمط من الحياة الإيمانية والإسلامية، بمثابة الدعوة وتبليغ الدين ونشره، وأنا أرى المستقبل بوضوح. ويقوم اعتقادنا الديني على أنّه «لو لم يبقَ من الدهر غير يوم واحد؛ لبعث الله رجلاً من أهل بيت النبي، يملأ الأرض قسطًا وعدلاً كما ملئت ظلمًا وجورًا». وسوف تظهر هذه الشمس لا محالة وتبسط نورها على ربوع الأرض، ويقيم العدل بسلوكه بين جميع الناس. فالناس قد سئموا من هذا الظلم المدقع والسلوك الوحشي الذي تقوم به الدول العظمى، وما تمارسه من الكذب والنفاق والظلم والخيانة. وبالتالي فإنّ الإنسان قد ولد على الفطرة الإلهية، بعد أن ألهمه الله معنى الفجور والتقوى. قال تعالى: ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ** ﴾[الروم - ٣٠]، وقال تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾**﴾[الشمس- ٨]. عندما يختلي الإنسان إلى نفسه ويبدأ بالتفكير، ويقول لنفسه: هل هذا هو الشيء الذي خُلقت من أجله، فليس لي من همّ سوى الأكل والشرب والنوم مثل البهيمة المرعية همّها علفها وشغلها تقممها؟! من الممكن أن يرزح الناس في غفلة، ومن واجبنا أن نعمل على نشر الحياة الإيمانية وتبليغها بحدود قدرتنا، لكي نمهّد الأرضية لظهور الإمام المنتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف ولن يكون هذا ممكنًا، إلا إذا أعددنا العُدّة إلى ذلك. علينا أن نساعد الناس ليدركوا حقيقة الخصائص الإيمانية، واختلافها عن الحياة غير الإيمانية. ومن هنا يعدّ سلوكنا اليوم على أساس الدين ضربًا من الجهاد، وأرى أنّ لكلّ من يقوم بهذا الأمر أجر المجاهد في سبيل الله.

لم تنفصل علوم الغرب
عن المسار العام للسيطرة الرأسماليّة

حوار حول فلسفة العلم مع الدكتورة عزيزة بدر

إذا كان حقلٌ معرفيٌّ تعرّض دون سواه إلى التوظيف والاستثمار من جانب المركزيّة الغربيّة، فهو الحقل الذي نشأت فيه فلسفة العلم، ولعلّ قراءة إجماليّة لتاريخ العلوم في الغرب الحديث تفضي إلى حقيقة أنّ مجمل المعارف العلميّة الغربيّة جرى اختزالها بفلسفة العلم بوصف كونها العلم المشرف على توجيه مجمل العلوم التقنيّة.

في هذا الحوار مع أستاذة فلسفة العلوم في جامعة عين شمس الدكتورة عزيزة بدر، ستقرأ إطلالات تحليليّة ونقديّة على إسهامات هذا الحقل الفلسفي في تطوّر الرأسماليّة الليبراليّة وتسويغ مجال هيمنتها.

«المحرّر»

*** كغيرها من الفلسفات المضافة تعرّضت فلسفة العلم إلى التوظيف المنفعي من جانب الرأسماليّة الليبراليّة، إلا أنّ التّطوّر الأبرز هو ما حدث مع نهاية القرن العشرين ومازال يحدث، وهو أنّ المجتمع المفتوح الذي نظر إليه بوبر بدا مترنّحًا أمام غزوات الليبراليّة المتوحّشة.. كيف تقوّمون هذه الإشكاليّة؟**

- أسهمت فلسفة العلم ـ عبر تيّارات النّقد الثقافي الغربي ـ في الكشف عن أنّ العلم قد بات متوشّجاً بالرأسماليّة الغربيّة توشّجاً جماً، سارا معاً يداً بيد؛ حيث يسعنا أن نؤشّر على العلم بوصفه ذاك المشروع البرجوازي الغربي، فقد جاء تطوّر فيزياء نيوتن مصاحبًا

لظهور الرأسماليّة، وغدا العلم والتكنولوجيا مكمّلان للنّظام السوسيو اقتصادي الرأسمالي، وراحا معًا يشكّلان قوّة من شأنها أن تسهم في التأسيس للرأسماليّة والاحتكار والتبعيّة وكذا الإمبرياليّة، ومن ثم بالوسع النظر إلى العلم بوصفه امتلاكًا وملكيّة، وعلى هذا تمّ توظيفه توظيفًا نفعيًا، يحقّق النّفع لأولئك الذين يحوزونه، حيث تتغيّأ الممارسات العلميّة الماثلة في الأمم الإمبريالية: ـ تحقيق النفع، والحفاظ على الاستبداد الذي يحقّقه ذاك النفع. وهكذا لم تعد مفاتيح الإبداع توجد داخل الكيمياء والفيزياء الذريّة وغيرها من الحقول العلميّة، بل بات الإبداع يتمثّل في تحويل العلم إلى رأس مال فحسب، غدا العلم ميثولوجيا عقلانيّة وتقنيّة، غدا متوشّجاً بالمجتمع الرأسمالي بالكلية. ومن ثم بالوسع النّظر إلى العلم بوصفه مؤسساتيًا، وبوصفه منهجًا وتقليدًا معرفيًا تراكميًا، وتزايدًا مضطردًا في إنتاج السلع، وكذا بوصفه أحد أهم المؤثّرات في تشكّل الاعتقاد ات والتوجّهات نحو الكون والإنسان.

ولنا أن نلفت هنا إلى أنّ التطوّر العلمي والتقني كان يحدث ــ فيما قبل الرأسمالية ــ على نحو عولمي، بيد أنّ الرأسماليّة الأوربيّة والأميركيّة أسهمت في حصر التطوّر العلمي والتقني داخل القارة الأوربية والولايات المتحدة الأميركية، وهاهنا لنا أن ننوّه إلى أنّه عند تتبّع الجذور السوسيوـ اقتصادية لكتاب نيوتن « مبادئ الرياضيات «، سنلقى أنّ ذاك العمل ليس عملاً علميًا خالصًا لوجه الحقيقة، كلا وليس عملا متحرّرًا من القيم؛ إذ الكتاب يدنو من أن يكون تلبية لحاجات النموّ الرأسمالي وكذا التقنية المصاحبة له.

وراحت الرأسماليّة توظّف نتائج تطوّر البحث العلمي لصالح نموّها الوحشي الشرس؛ حيث كرّست الشقّ الأكبر من المغامرة العلمية لتطوير تقنيات التسليح والحروب، أمّا النّفع الذي ينبغي تحقيقه للإنسان فيأتي في مرتبة تالية، وذاك لأنّ العلم والرأسمالية قد توشّجا معًا توشجًا خالصًا.

ينضاف إلى ذلك ما ألقته تلك الرأسمالية داخل البناءات المعرفيّة من هيراركية وحشيّة أفضت إلى تفتيت المعرفة؛ حيث دشّنت لهيراركيّة المعرفة عبر التأسيس لصرامة الفيزياء والرياضيات، ونعومة البيولوجيا والعلوم الإنسانية، وكذا عبر التأسيس للثنائيات، كثنائية النظرية / التطبيق، وثنائية علم / تكنولوجيا، والعقلي / اليدوي. ليس ذلك فحسب، فقد راحت الرأسمالية الغربية تقتسم العالم وذلك عبر التأسيس لنظرية « نظام العالم»: القلب والأطراف.

تؤشّر نظريّة نظام العالم على أنّ كلّ مجتمع هو جزء من النّظام الرأسمالي، حيث طرح مفهوم الحواضر والتابعين أو القلب والأطراف، الغرب هو القلب وكلّ ما عداه أطراف وتابعون، الغرب هو مركز العالم وكلّ ما عداه هوامش، ومن ثم تمّ تنصيب الإدارة الرأسمالية للعالم؛ حيث خطّت الوكالات القوميّة والدوليّة للأمم المتحدة سياسات تنمية أسهمت في خلق شروط حياة مجحفة بائسة أسوء من تلك التي كان عليها حال أولئك المستهدفين سياسيًا واقتصاديًا، وهم أشدّ الناس فقرًا في العالم، راحت سياسات التنمية تلك تسهم في نقل الموارد الطبيعية وكذا الاجتماعية من الفقراء إلى الأغنياء، ما أفضى إلى ترسيخ تبعيّة العالم الثالث وتنمية اقتصاديات الغرب. وهكذا باتت السياسات العلمية التي خطّها الغرب متورّطة في فشل مشروعات تنمية دول العالم الثالث، وذاك أنّ نمو الاقتصاد الغربي يقتضي نقل النماذج الصناعية والحضارية إلى الجنوب.

وعلى هذا يسعنا قراءة نصوص اقتصاديات التنمية بوصفها فصلاً من فصول حلم التنوير الغربي، ذاك الحلم الواعد بتقدم مضطرد وانتقال من براثن الفقر والجهل إلى الازدهار، وقد تمّ توظيف ذاك الخطاب التنويريّ المنمّق في إخفاء الدور المهمّ الذي مارسته سياسات التنمية في تأسيس البنية الاستعماريّة الجديدة والتبعيّة، وبدلاً من التقدّم والازدهار، ذاق الناس في بقاع شتّى من العالم الفقر المدقع وأعباء الديون وأزمات البيئة. وبعد حين أقرّ دعاة سياسات التنمية أنّ تلك السياسات التي انتهجوها قد منيت بفشل ذريع، وغدت سياسات الخصخصة والتجارة الحرة والتقشف هي الاستراتيجيات الجديدة، التي من شأنها أن تمكّن للرأسمالية وتسهم في أن تتعملق.

ومن ثم، ألفينا التخلّف والقهر والاضطهاد بدلاً من التقدّم والازدهار.

وحين النّظر إلى العلم وكذا التقنيّة داخل مجتمعات العالم الثالث، سوف نلمس القهر الذي ابتدعه الرأسماليون الغربيون، عبر ميكانيزم ماهر مخادع يتخفّى خلف مفردة «تنمية» وسياساتها الوحشية. هاهنا يبدو المشروع العلمي والتقني ضبابيًا يلفّه الغموض، فبينما هو قوّة يسعها أن تسهم في إيجاد حلول للمشكلات الملحّة، إذا به يسهم في تضخيم تلك المشكلات؛ حيث يخفي الجذور السوسيولوجية للمشكلات التقنيّة، وكذا يحجب الوجه الرأسمالي الاستعماري للعلم؛ إذ نلقى النّفع الذي يقدّمه ملتئم مشوب بحاجات المستعمر من المواد الخام وكذا أسواق جديدة ومستهلكين. ويهمّنا هاهنا أن ننوّه إلى أنّ العقل الغربي

يعتقد ــ لدرجة التسليم ــ أنّ الرأسماليّة ستظلّ باقية، وأنّ دول العالم الثالث ستمكث في المؤخرة، وذاك رغم برامج وسياسات التنمية، تلك التي انبنت على محاكاة الدول المتقدمة ونقل النماذج الحضارية من الشمال إلى الجنوب. فإذا كانت الثورة الصناعية وكذا التنمية التقنية التقليدية ـ فيما يرى الغرب ــ قد أسهمت في تقدم الغرب، فمن شأنها أن تُسهم في تقدّم العالم الثالث، وكذا من شأنها أن تمحو الفقر، وكذا التصنيع التقني مهمّ للتنمية. تلك التوجّهات ليست سوى تأسيسًا وكذا ترسيخًا لكلّ قهر وكذا لمفهوم العالم الثالث. ويبقى التحدي الدياليكتيكى الأساس كما هو: ثم شعوب مقهورة وثم مضطهدون، فكيف للأمم المتقدّمة أن تسهم في تقدّم دول العالم الثالث؟

*** إلى أيّ حدّ استطاعت البنى المعرفيّة لفلسفة العلم أن تصمد أمام القيم التي أنتجتها النيوليبرالية وخصوصًا على مستوى الأخلاق والعدالة في النظام العالمي؟**

- فلسفات العلم بناءات معرفيّة متوشّجة بسياقاتها الثّقافيّة ومتموقعة داخل سياقاتها الاجتماعية والتاريخية، وعلى هذا ثمة الآن حقبة معرفيّة جديدة ماثلة داخل ذاك الحقل المعرفي المهم، تلك الحقبة الابستمولوجيّة الجديدة انبنت على نقدٍ جذريٍّ لفلسفات العلم الوضعيّة والتحليليّة، ودشّنت لتيّارات ابستمولوجيّة مستجدة كثيرة، ومن بينها إبستمولوجيات ما بعد الوضعيّة، وما بعد الكونيّة، وما بعد التنويريّة، وما بعد الاستعمارية، وكذا فلسفات العلم الماركسيّة والليبراليّة.

راحت تلك التيّارات المستجدّة تقارب البناءات المعرفيّة والثقافيّة والاجتماعيّة الماثلة في سياقاتها، بغية الكشف عن البنى الهيراركيّة والثنائيات ومنطق الهيمنة، ما أسفر عن تقويض تلك الهيراركيات والثنائيات الكامنة في صلب البنية المعرفية والبنية الثقافيّة والبنية الاجتماعيّة، راحت تلك التيّارات المستجدّة تكشف عن أنّ العلم خطابٌ سياسيٌّ؛ حيث تنتقل المفاهيم المعرفيّة الرئيسة لتغيرّ الأجندة السياسيّة. فالعلم سلسلة من الخطابات السياسية، وذاك أنّ لغة العلم مخترقة ايديولوجيًا، تخترقها ايديولوجيا الهيمنة الماثلة في ممارسات سيكولوجيا الشخصية، وإزكاء الشخصيّة الفرديّة في المجتمعات الأوروبيّة وشمال أميركا؛ حيث تسهم المفاهيم المعرفيّة كمفهوم همجي / متحضر في تقديم دعم ايديولوجي لإبستمولوجيات الإمبريالية والرأسمالية، وكذا نلقى مفاهيم من قبيل «العالم الثالث» و«مفهوم الهمجي» و«غير الغربي»، و«التدوين الأنثروبولوجي» تتخذ الغرب معيارًا، وتؤشّر على باقي البشر بوصفهم

أدنى وهامشيين ومنحرفين، وقد اتّخذ الغرب إفريقيًا دليلاً على تفوّقه الذاتي الخاص، وهذا يستلزم أن تغدو الذات الغربية هي الفاعلة في الواقع السياسي العالمي، وإذا كان فرويد يضع الأنا تتوسّط الأنا العليا المتحضّرة و«الليبيدو البدائية»، فقد تم توظيف خريطة فرويد تلك على الواقع السياسي، كميتافور لتلك العلاقة الهيراركية الوحشية بين بين الغرب و الآخر؛ حيث ترى الذات الغربية أنّها توازن شفيف فيما بين المتحضّر والبدائي، وهنا نلقى فهمًا زائفًا بملء الفم، وعلى الرغم من ذلك، تم توظيف ذاك السرد الثقافي في إعادة تشكيل علاقة الغرب / الآخر. وعلى هذا راحت فلسفات العلم بعد الوضعية وبعد الاستعمارية تقدّم برنامجًا مستجدًا لفلسفة العلم في القرن الواحد والعشرين، ذاك البرنامج يتعلّق بالمسؤولية السياسية الاجتماعية لفلسفة العلم. فثمّة مسؤولية سوسيو ـ سياسية لفلسفة العلم، فقد غدت نظرية العلم معنية بالإصلاح العلمي والإصلاح الاجتماعي والسياسي في آنٍ معًا، وذاك سعيًا نحو إبستمولوجيا يسعها النّفاذ إلى الواقع لأهداف تحرّريّة، بمعزل عن العقلانيّة، ومن ثم راحت نظريّة العلم تتحالف مع الحركات الاجتماعية والسياسية من أجل المساواة والعدالة الاجتماعية، وذلك لأجل ترسيخ مسؤوليّة العلم المعرفيّة السياسيّة.

ولنا أن نلفت هاهنا إلى أنّ المسؤوليّة المعرفيّة السياسيّة للعلم ترنو إلى تحقيق المساواة فيما بين البشر في الحقوق السياسية والاجتماعية والمدنية؛ إذ ينبغي أن يغدو العلم كفاحًا من أجل العدالة الاجتماعية والإنسانيّة.

العلم يسعه أن يغدو سلاحًا قويًا في ذاك الكفاح، وكذا يسعه أن يرسّخ عدم المساواة، ويسهم في إنتاج الهيراركية الاجتماعية وتسويغ المفاهيم المخادعة المجحفة سياسيًا.

*** العقل في مواجهة الإيمان، التقنية في مواجهة البُعد الروحي، ووقع العقل الحديث في أحادية جائرة ستجرّده من إمكانات هائلة ضروريّة لتجدّده الحضاري. كيف تعلّقون على هذه الأطروحة؟**

- هاهنا لنا أن نتساءل متى كان العقل في مواجهة الإيمان، متى كان ثم تعارض فيما بين العلم والروحية؟

ثم تعالقٌ جدليٌّ فيما بين العلم والروحيّة؛ إذ تتشكّل الحضارات عبر التوازن والتناغم العميق بين الحكمة الروحيّة والتطوّر التقني، فالعلم بلا روح يفضي إلى كارثة.

وثم تاريخ طويل كان يرى عبره كلّ من العلم والروحيّة بوصفهما ثنائيّة، على الأخص داخل التقليد المسيحي.

والحقّ أنّه ليس ثمة تعارض فيما بين العلم والدين أو بين العلم والروحيّة، فهذا الزعم مرجعه إلى التشوش المصاحب لفشل كتّاب كثر في التمييز فيما بين كلّ من الروحيّة والدين، وكي نفضّ هذا التّشوّش، لنا أن نقارب دلالة كلّ من هذين المصطلحين (العلم والروحية) وكذا العلاقة بين كلّ من الدين والروحيّة، وما إذا كانت رؤى العالم الروحيّة والدينيّة متوافقة مع الرؤية النسقيّة (وهي الرؤية العلميّة الماثلة الآن والمصاحبة للبراديم العلمي في القرن الواحد والعشرين).

الروحيّة خبرة إنسانيّة رحيبة، أكثر رحابةً وجوهريّةً من الدين، وثمة وجهان أو بعدان للخبرة الروحيّة: الأوّل، باطني يتوجّه نحو الداخل وكيف يكون، والآخر، خارجيّ يتغيّا عناق العالم وشركائنا في الإنسانية. وهذان البعدان للروحية قد يكونا مصاحبين للدين وقد لا يكونا؛ إذ إنّنا حين نقول عن علماء كاينشتين وبوهر أنّهما كان روحييان، فذاك يعني أنّ لدى كلّ منهما رغبة قويّة في التّماهي مع سرّ الكون، ومن ناحية أخرى حين النّظر إلى كلّ من غاندي ومارتن لوثر كينج بوصفهما موجودات روحيّة، فذاك يعنى أنّ حياتهما تأتي تجسيدًا لمثل إنسانيّة عليا، هاهنا ثمة وحدة وتناغم فيما بين البعدان الداخلي والخارجي للروحيّة، بحيث يغدو بالوسع الحديث عن روحيّة ماكثة، صيغة للوجود الروحي أو صيغة روحيّة للوجود دونما حاجة الى أن تتوشّح بديانة بعينها.

الروحيّة على هذا النحو الرحب لن تكون بحاجة لأن تصطدم بالعلم، هاهنا تبدو الروحيّة متناغمة مع الرؤية النسقيّة للحياة والكون، بيد أنّها تبدو متعارضة مع أنماط بعينها من التقنية كالتعديل الوراثى والاستنساخ وغيرها من التقنيات الوحشيّة..

على العكس، بالوسع تقديم الحقبة العلميّة الماثلة الآن بوصفها حقبةً صوفيةً فريدةً، يدنو فيها العلم والممارسات العلميّة الماثلة الآن من أن يكون مرحلة صوفيّة فريدة متفرّدة، ويدنو الكون من أن يكون ذاتًا صوفيّةً ونصًّا صوفيًّا، الكون كله متناغم؛ حيث الرؤية العلميّة الماثلة الآن هي الرؤية الكلية، أو التواشجية، والنسقية، والواحدية، ولت الرؤية الميكانيكية المادية التي كانت المصاحبة لبراديم نيوتن.

*** تعرّضت الحضارة التقنية للنّقد من قبل فلاسفة وعلماء اجتماع منذ النّصف الأوّل من القرن الماضي، وتضاعفت وتائرها خلال العقود الماضية، فهل يعدّ النّقد كافيًا لأحداث ثورة ثقافيّة تُعيد الاعتبار للقيم في المجتمعات الغربية؟**

- النّقد أحد أدوات تصفية الوعي، ومقدّمة رئيسة مهمّة للتحوّل الثّقافي والتحوّل الإدراكي، وذلك فيما يتعالق بالقيم والمسارات الحضارية المأساويّة الماثلة في المجتمعات الغربية وغيرها.

مع بدايات القرن السابع عشر، ومع توشّج علم الميكانيكا الجديد بالرؤية البيكونيّة ــ وذلك في سعيها نحو قهر الطبيعة بمؤازرة التكنولوجيا ــ تشكّلت الرؤية الميكانيكية للعالم، ولت الرؤية الأنثوية والقيم الأنثوية التي كانت تحكم سلوك الإنسان نحو الأرض عبر الترفق والتقديس، استحالت قيم الرفق الأنثوي تلك مسلكًا جديدًا يتّسم بالقهر والاستغلال، ومع قهر الطبيعة، ذاك القهر الذي مارسته التقنية، تشكّلت صورة ذهنيّة جديدة، صورة العالم بوصفه ماكينة الإله، تلك الصورة غدت مصاحبة للثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ حيث ساد كلّ من مفهوم الميكانيكيّة ومفهوم قهر الطبيعة، توشّجًا وسارا معًا يدًا بيد. وفى تلك الحقبة كان الوعي الروحي نحو الأرض بوصفها الأنثى الحنون، العذراء، البكر قد اندثر وتلاشى بفعل التقنية والميكنة.

كانت تلك الصورة الذهنيّة ـ الأرض الأم الحنون ـ توجّهًا ثقافيًا مصحوبًا بدعمٍ اجتماعيٍّ أخلاقيٍّ، أمّا الصورة الذهنيّة الجديدة ــ الأرض بوصفها ماكينة الإله ــ فكانت توجهًا ثقافيًا يسوّغ قهر وتعرية الطبيعة، ذاك أنّ المجتمع وقتئذ كان بحاجة إلى تلك الصورة الذهنيّة المسوّغة لممارسات وغايات الرّوح التّجارية الصناعيّة، التي انتهجت ممارسات حفر الأرض، واجتثات الغابات وغيرها من الممارسات الوحشيّة.

ومن ثمّ، لاحت في ذاك الأفق تياراتٌ مناهضةٌ للتكنولوجيا يسعنا أن نؤشّر عليها هاهنا كالحركة الرومانتيكية، واللودية الجذرية تلك الخاصة بمحطمي الآلات، والإيكولوجيا العميقة، وكذا حركات الإيكولوجيا الجذرية الأخرى.

لاحت الحركة الرومانسيّة في نهايات القرن الثامن عشر كردّ فعلٍ مناهضٍ للثورة الصناعية؛ حيث ثار عدد من المفكرين على قبح المدن الصناعية وقيم المجتمع الصناعي، جاءت

الرومانسية كردّ فعلٍ مناهضٍ لسيادة العقل على حساب الشّعور. تستشكل الحركة الرومانسيّة الرؤية الميكانيكيّة للعالم، تلك المصاحبة لبدايات العلم الحديث، وعلى الأخص الفيزياء التي أسهمت في توصيف العالم عبر حدود رياضيّة كميّة ، وكذا توصيف العالم عبر حدود ذريّة، وهي كيانات غير قابلة للملاحظة والإدراك المباشر، تم توصيف العالم في حدود الكتلة والطول والزمن دونما كيفيات أخر، فليس ثمة كيفيات ثانويّة كخبرة اللّون والتذوق والشم، حيث كانت الكيفيات الثانوية تُرى بوصفها إنتاجًا ذاتيًا لأعضاء الحس والعقل، وليست حقيقية كالكيفيات الأوّليّة، راحت الحركة الرومانسية تواجه ذاك الإدّعاء عبر التأكيد على أن الحقيقي هو ما ندركه على نحو مباشر، عبر حدود اللون والتذوق والصوت، فالكون أو الطبيعة بوصفها خبرة مباشرة هي حقيقية بملء الفم، بينما يأتي توصيف الفزيائيين لتلك الطبيعة عبر حدود الذرة والهندسة توصيفًا خاليًا من الحياة.

وثم ما يدعو أن نلفت إليه هنا هو أنّ بخس الخبرة الحسيّة المباشرة، تلك التي تخصّ كيفيّات اللّون والصوت وغيرها من الكيفيات الثانوية، وإعلاء الكمي بوصفه الحقيقي على نحو مطلق، كان من شأنه أن يفضي إلى تسويغ قبح المدن الصناعية وتلوّثها؛ حيث تقارب الفيزياء وكذا الاقتصاد الكمي كلّ ما هو كمي فحسب. إلاّ أنّ من جمالات الفكر الرومانسي، تلك السمة المهمّة التي انبثقت عبر العلوم والتقنيّة وأعنى بها الرؤية الكليّة أو التواشجيّة، حيث تزعم الكلية أنّ الكل أكبر من مجموع أجزائه، وذاك أنّ النّسق الكلي يملك سمات ليست هي أجزاءه المكوّنة له.

لم ترفض الرومانسيّة العلم، بل راحت تؤشّر على أنّ العلم ليس تلك المقاربات والممارسات الميكانيكيّة الوحشيّة الماثلة، وبدلاً من تلك الرؤية الميكانيكيّة أسهم الفزيائيون الرومانسيون في اجتلاء الرؤية الدينامية، حيث لوّح بعض مؤرّخي العلم إلى أنّ مبدأ بقاء الطاقة إنّما مرجعه في الأساس إلى الرؤى الرومانسية للطبيعة، وذلك بوصفها موحّدة، الكون كلّ دينامي موحّد. وعلى هذا تبنّى فلاسفة الطبيعة الرومانسيين المقاربات الحدسيّة بدلاً من المقاربات التحليليّة للطبيعة.

أمّا الحركة اللوديّة أو اللوديون نقاد التكنولوجيا، فقد ظهرت في نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن العشرين، على يد عمال النسيج في بريطانيا ممن غدا العمل اليدوي الذي يمارسونه في بيوتهم غير مرغوب فيه، فقد حلّت أنوال الحياكة الميكانيكيّة ومصانع

النسيج بديلا، ومن ثم حطّم اللوديون آلات المصنع معبّرين عن سخطهم لتوقّفهم عن عملهم الذي ألفوه واعتادوه. وها هي حركة الإيكولوجيا العميقة التي راحت تناهض التقنية، وذلك بوصفها تدخّلاً تقنيًا مفرطًا مدمرًا للطبيعة، أخذت الإيكولوجيا العميقة تتلمّس تغيير القيم والرؤى المسوّغة لقهر الطبيعة، وكيف لا والإيكولوجيا العميقة فلسفة الانسجام والتناغم البيئي، أفق معياري يعبّر عن نسق قيميٍّ قبليٍّ، يرنو إلى تحوّل إدراكي يسهم في تفكيك ثنائيّة إنسان / طبيعة، وكذا تتبع الجذور التاريخية لأزمات البيئة، وذلك عبر تفحّص مقدّمات البراديم الاجتماعي السائد المهيمن داخل المجتمع الغربي ــ وأعني بمقدّمات البراديم الاجتماعي القيم والمعايير والعادات والمعتقدات ــ آخذة في استشكال مقدّمات ذاك البارادايم. وهكذا تفترض الإيكولوجيا العميقة مقدّماً تصوّر «الإنسان ـ في ـ الطبيعة»؛ إذ الإنسان ليس فوق الطبيعة أو خارجها، فهو جزء من إبداع مستدام. ويهمّنا هاهنا أن نلفت إلى أنّ الإيكولوجيا العميقة «ايكوصوفيا»، وأعني بايكوصوفيا فلسفة الانسجام والتناغم البيئي، الفلسفة بوصفها نمطًا من حكمة صوفيا، معيارية مفتوحة تتناغم داخلها المعايير والمسلمات، وكذا مقولات قيميّة قبليّة تتعالق بالكون، انشغالات الإيكوصوفيا تتعالق بالقيم لا بوقائع التلوث ونضوب الموارد فحسب.

وبالوسع النّظر إلى الإيكوصوفيا بوصفها ائتلافًا فريدًا تلتئم داخله الإهتمامات العلميّة بصناعة السياسات، ائتلاف يضم علماء ينتمون لحقول علميّة متغايرة وكذا نشطاء وصانعي سياسات. ولنا أن ننوّه هاهنا إلى أنّه ثمة حقل معرفيّ ملهم أسهم في مناهضة التدخّل التقني المفرط في الطبيعة، ذاك الحقل هو الإيكولوجيا النسويّة، حيث تزعم تلك الإيكولوجيا النسويّة أنّ البيئة قضيّة نسويّة، وقد راحت تطرح أطروحات نقديّة مفاهيميّة، وذاك عبر فضح المفاهيم الذكورية المتعالقة بالإيكولوجيا والكون في التقليد الغربي، وكذا في فلسفة البيئة، ما أفضى إلى التئام كلّ من الفكر النسوي والفكر البيئي.

تستشكل الإيكولوجيا النسويّة ثنائيّة إنسان / طبيعة؛ إذ الإنسان ــ فيما ترى الإيكولوجيا النسوية ــ ليس فئة فائقة خارجة عن الطبيعة، وتلفت إلى أنّه ثمة بنية سياسيّة لكلّ من مفهوم طبيعة، وحيوان، وإنسان، وآلة، حيث تفترض أن المعرفة الإنسانيّة سياسيّة في الأساس، وأنّ الفئات التي تنتمي للطبيعة يكتنفها الغموض، وكذا تلفت إلى أنّ الحقل العلمي المحايد «بريماتولوجي» أو «الرئيسيات» (أحد فروع علم الحيوان يقارب الرئيسيات التي تضم الإنسان

والقردة العليا) موصول الصّلة بالأنثروبولوجيا والبيولوجيا، هذا الحقل يعدّ مشوبًا بمنظور الأبوي الأبيض الإمبريالي، وذلك بوصفه توصيفًا علميًا للذكورة مناهضًا للمرأة والقوميات وكذا الحيوانات ذاتها، والتي تمّ تصنيفها على أنّها أقليات.

تقترح الإيكولوجيا النسويّة استراتيجية رهيفة تسهم في النّظر إلى الطبيعة بمعزل عن الثنائيّة، وكذا بمعزل عن مركزيّة الإنسان، وتناهض البنى الأبويّة التي تسوغ استبدادها تأسيسًا على التعارضات الثنائيّة، كثنائيّة إنسان / حيوان، والثقافة / الطبيعة، تلك التي كان من شأنها أن تفضي إلى ترسيخ القهر عبر افتراض الحقيقة في تلك الثنائيات وغرسها في البنى الدينية والعلمية والمعرفية بوصفها مفعمةً بالقداسة.

ليس ذلك فحسب، إذ تزعم الإيكولوجيا النسويّة أنّها أعمق من الإيكولوجيا العميقة، فإذا كانت الإيكولوجية العميقة تعنى بالقضاء على تلوّث البيئة، فالإيكولوجيا النسويّة تنشغل باقتلاع التلوّث الإيديولوجى، ذاك الذي رسّخه المجتمع الذكوري الأبوي طيلة قرون.

*** خلال العقود الماضية طرأ تحوّلٌ كبيرٌ على نظام القيم العالمي بسبب تقنيات التواصل، هل لكم أن تضعونا في المعالم الإجماليّة للآثار السلبيّة النّاجمة عن هذا التّحوّل؟**

- التفكير والقيم متواشجان، فحين تتغيّر طريقة التفكير تتغيّر القيم، يُضاف إلى ذلك أنّ نسق القيم العالمي ينطمر على قيمٍ ليست تختلف ـ في المجمل ــ عن غيرها من القيم المحليّة، ذاك أنّها قيمٌ إنسانيّةٌ في الأساس، ونحن إذ نؤشّر على أنّ ثمّة تحوّل قد حدث في نسق القيم، سواء كانت عالميّة أو داخل مجتمعٍ بعينه، فذاك التحوّل ليس سوى جزء من تحوّل البارادايم؛ حيث يأتي التغيّر في نسق القيم مصاحبًا لتغيّر أرحب، وأعني به ذاك التحوّل الأرحب، تحوّل البارادايم.

والبراديم هو توصيف مختزل لرؤية العالم، إطار ضام تلتئم داخله القيم والمعايير والعادات والمعتقدات وكذا الممارسات، تلك التي تشكّل مرجعيّة جمعيّة لأولئك الذين يتشاركون الوطن والدين والطبقة الاجتماعيّة.

البراديم الاجتماعي السائد يدنو من أن يكون الصورة العقليّة للواقع الاجتماعي الذي يحياه مجتمع ما، حيث ينطمر البراديم السائد في الغرب بعامّة على اعتقاد مُفاده أنّ النّمو

الاقتصادي هو مقياس التقدّم، وأنّ الغاية القصوى للسياسات تلتمس عبر إبداع شروط من شأنها أن تسهم في زيادة إنتاج السلع، وأنّ التقنيات يسعها أن تقدّم حلولاً لكلّ المشكلات. وهاهنا يسعنا اجتلاء مكانة الطبيعة داخل هذا البراديم، فالطبيعة داخل ذاك البارادیم ليست سوى مستودع للموارد التي ينبغي تنميتها تلبيةً لحاجات الإنسان، وثم اعتقاد يهيمن هنا هو أنّ رقي العيش ورقي الحياة برمّتها إنّما يقاس بالاقتناء، اقتناء السلع والبيوت والمركبات وغيرها. وهذا البراديم يتنامى عبر التكرار المتواصل الذي تمارسه تقنيات التواصل؛ حيث يشكّل جزء من رؤية العالم لدى الذات الغربية، وكذا في أماكن كثر في العالمي.

ولنا أن نُلفت إلى أنّ البارادیم الاجتماعي ذاك، قد اشتقّ من بنية الرأسمالية الغربية وأيديولوجيتها، وذاك لفرط ما نلمسه من تلوث البيئة واستنزاف الموارد الطبيعية والهيمنة الاقتصادية والسياسية، حيث جاء ذاك البراديم مصاحبًا للنزعة العلميّة المتطرّفة، وذلك بوصفها تطبيقًا وتدخّلاً تقنيًا مفرطًا في الطبيعة.

ووفقًا لتوماس كون يظلّ البراديم سائدًا حتى يحدث عدم التوافق فيما بين الواقع والبراديم، حينئذ يأخذ البراديم الاجتماعي الجديد في الظهور، وتلك تعدّ بداية التحوّل في البراديم.

التغيّر في نسق القيم ــ كما أشرنا آنفا ــ يأتي مصحوبًا بتغيّر أرحب، ذاك التحوّل هو تحوّل البراديم، عندها يحدث التحوّل في رؤية العالم، ويسعنا الأن إيضاح تلك الصّلة القويّة الوثيقة فيما بين التفكير والقيم؛ حيث إنّه حين يطال التغيّر طريقة التفكير تتغيّر القيم، وهذا التغيّر الماثل الآن يسعنا النّظر إليه بوصفه تحوّلاً من قيم تأكيد الذات إلى قيم التواشج والتعالق والتكامل، وهاتان النزعتان ــ تأكيد الذات والتكامل ــ جوهريتان لكلّ نظام اجتماعي، حيث التوازن الديناميكى فيما بين قيم تأكيد الذات وقيم التواشج والتكامل هو ما نبغي أن نكون عليه، أما انعدام التوازن فيما بينهما، أو التأكيد المفرط على إحداهما وإغفال الأخرى، فمن شأنه أن يفضي إلى التفكّك الاجتماعي. واذا ما تأمّلنا الثقافة الصناعية الحديثة، وكذا قيم المجتمع الصناعي سنلقى تأكيدًا مفرطًا على قيم تأكيد الذات، وانصرافًا مفرطًا عن قيم التواشج والتعالق الإنساني.

وبالوسع اجتلاء ذلك في كلّ من التفكير والقيم؛ حيث التفكير التواشجي تسمه سمات

عدّة، وتلك السمات هي أنّه تفكير حدسي، تركيبي، كلي، غير خطي، أما التفكير المتعالق بتأكيد الذات فيتسم بأنه تفكير عقلاني، تحليلي، اختزالي، خطي.

وفيما يخص القيم سنلمس القيم التواشجيّة، وتلك القيم هي التعاون، والكيفية، والتشارك، والحماية، على حين نلمس قيم التنافس، والكمية، والهيمنة، والتوسّع بوصفها قيمَ تأكيد الذات. وهاهنا لنا أن نلفت إلى أن قيم تأكيد الذات تلك هي قيم الرأسمالية في الأساس؛ حيث يرسّخ المجتمع البطريركي قيم الهيمنة والتنافس والاستغلال، وتلك القيم هي القيم المهيمنة والتي تحوز السلطة السياسية والحوافز الاقتصادية، ولذا يبدو التحوّل إلى نسق قيم أكثر توازنًا من الصعوبة بمكان.

*** ما هي التّصوّرات التي يمكن أن تشكل قاعدة لاستراتيجيّة معرفيّة إسلاميّة في مواجهة قيم التقنيّة الغربية؟**

- ثمة حاجة ملحّة إلى نحت حقول معرفيّة مستجدّة تُقارب عن كثبٍ ذاك المسار الحضاري البائس الماثل الآن، تلك المعارف لها أن تلتئم بالحيوات؛ كيٍ تغدو معارف من أجل الإنسان لا عن الإنسان، وذاك يقتضي كفاح ونقاش وكذا بحوث جمعيّة وتكتّلات معرفيّة، تلك التكتّلات المعرفيّة لها أن تسهم في خلق حراك اجتماعي وتغيير ذاك المسار الحضاري.

وثمّة ما يدعو هنا إلى أن نقارب أو نستلهم جبل الجليد؛ إذ المعارف تبدو كقمّة جبل الجليد، حيث تظهر قمة جبل الجليد واضحة جليّة، أما ما دون القمّة فهو محتجب على نحو تام. والمعارف تُرى بوصفها قمّة جبل الجليد؛ حيث يغدو المجتمع بتاريخه وقيمه هو البنية العميقة للمعارف والعلوم، فإذا كانت تلك البنية تشوبها الهيراركية والعنصرية، جاء البناء المعرفي مشوبًا بتلك العنصريّة والهيراركية.

وهاهنا نلفت إلى أنّ بناء استراتيجيّة معرفيّة إسلامية يقتضي بداءة القيام بممارسة النّقد الثقافي الجذري، وكذا تفكيك النصوص المعرفيّة المفعمة بالأنساق الثّقافيّة الجائرة، كالهيراركية والعنصرية والطبقية والجنوسة وغيرها من الأنساق الثقافية الجائرة، وعلى هذا نقد الثقافة العربية الماثلة من شأنه أن يُسهم في تصحيح المسار الحضاري البائس المتهاوي الذي يحياه الإنسان العربي، وكذا يسهم في تحوّل ثقافي وتحوّل إدراكي؛ حيث إنّ مانعانيه

من أزمات الفقر والجهل والمرض، كلّها أوجه عدّة لأزمة واحدة هي أزمة إدراك، ولن تُحلّ تلك الأزمات إلا إذا حدث تحوّل إدراكيّ. وذاك يقتضي سوسيولوجيا عميقة تنفذ إلى الواقع وتتوشّج بالحركات الاجتماعية.

يهمنا هنا استلهام حقبة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، فقد التئمت داخل تلك الحضارة اثنيات كثيرة؛ حيث كان العلماء يتكلّمون داخل بيوتهم الفارسية والهندية وغيرها، وحين يخرجون من بيوتهم لدواوين الترجمة يتكلمون العربية؛ لأنّها كانت لغة العلم حينئذ. ومن ثم ليس عسيراً أن تغدو البلاد العربية مسهمةً في الحضارة والسياق الحضاري الماثل الآن، ليس عسيراً أن تتقدّم بوصفها ذاتًا حضاريّةً تملك خصوصيّة ثقافيّة مهمّة وملهمة، تحول دون الذوبان في الحضارة الغربية والآخر الغربي.

*** بإزاء هذه الوضعيّة الاستثنائية نجد أنفسنا في العالم الإسلامي أمام تحدياتٍ تاريخيةٍ وحضاريةٍ مفصليّةٍ أبرزها: كيفيّة مواجهة التغريب القيمي الذي يجتاح مجتمعاتنا. ما الذي ترونه حيال هذه التحديات؟**

التحدي الحضاري التاريخي الذي نواجهه الأن ليس التغريب القيمي وحده، كلاّ، ولا التغريب برمّته، التّحدّي الحضاري الماثل هو تلك الشروط السوسيو سياسيّة الجائرة التي يحياها الإنسان العربي، تلك الشروط أسهمت في تردّي المسار الحضاري العربي الإسلامي، وكذا ضياع الخصوصيّة الثقافيّة المائزة للشعوب العربية والإسلامية، وضياع الهوية، بل والإنسان العربي. ومن ثم نحن بحاجة إلى تحوّل ثقافي، نقد ثقافي جذري يستحيل معه التنظير والفلسفات إلى ممارسات ناجزة مسهمة في التغيير الاجتماعي، نقد جذري يُفضي إلى خلخلة مفاهيم وايديولوجيات جائرة تلفّ وتوجّه الحاضر، وتسهم في تشكيل أدقّ تفاصيل الواقع المعيش والحياة اليوميّة، بحاجة إلى تفحّص الفهم المشترك الثقافي، وهو تلك القيم والمعتقدات التي تسري دون أن تقال، وكذا تقييم الفرضيات الجمعيّة لأجل اقتلاع الانحيازات التي تعوق كلّ تقدّم اجتماعيّ حضاريّ، بحاجة لنزع الحدود التي تفصل الإبستمولوجي عن الأنطولوجي، لأن تلتئم المعارف بقضايا وجوديّة، كي يغدو البحث عن الحقيقة مصاحبًا للبحث عن العدالة، بحاجة إلى أن تغدو كلّ قضيّة شخصيّة قضيّة عامّة، كي نبدع فلسفتنا الخاصّة ونخطّ نصوصنا المعرفيّة المتوشّجة بالهويّة والخصوصيّة الثقافيّة، أعني تفكيك ثنائية الذات/المجتمع، تلك التي انبنى عليها الفكر العلمي الحديث، لأن

نعي الدّرس البليغ الملهم الذي علّمنا إيّاه النّقد بعد الحداثي الغربي، ذاك الدرس الذي يُؤشّر على أنّ فصل المسار المعرفي عن المسار السياسي من شأنه أن يسهم في إخفاق أيّ مشروع حداثيّ، بحاجة لأن تتواشج العلوم بالحيوات، لأن نعي أنّ تقدّم العلوم الإنسانية شرط أساس لكلّ تقدّم اجتماعي، بحاجة لأن تغدو الذات العربية فاعلة ناجزة في وضع استراتيجيات وسياسات المجتمع العولمي وذاك يقضي كفاحًا ايديولوجيًا يشتغل على الأطر المفاهيمية الجائرة، تلك الأطر تسمها سمات منها:

ـ التراتبيّة أو الهيراركيّة وتعني التفكير وفقًا لتراتبيّة أعلى/أدنى.

ـ الثنائية تلك التي تشيّد هويّة وحدود متعارضة تفصل فيما بين طرفين ينبغي أن يكونا متتامين، كما في ثنائيّة الذات/المجتمع.

ـ منطق الهيمنة وبنية الحجاج التي تفضي إلى تسويغ القهر، وتلك الأكثر خطورة فيما يتعلق بالأطر المفاهيمية الجائرة.

ويسعنا أن نلفت هنا إلى أنّ الهيمنة ليست محض بنية منطقيّة؛ إذ تنطمر على منظومةٍ قيميةٍ تضع مقدمات أخلاقيّة تسوغ إخضاع عادل لمن هم في منزلة أدنى، ويجري هذا التسويغ على نحو نمطي وذلك، تأسيسًا على سمة بعينها مزعومة كالعقلانيّة ينفرد بها المهيمن (الرجل) ويفتقر إليها الخاضع (المرأة).

يتواشج منطق الهيمنة بكلّ من التراتبيّة والثنائيّة، لكن يبقى منطق الهيمنة هو أساس الأطر المفاهيميّة الجائرة. وثمة مثال يمكن أن نسوقه على منطق الهيمنة ذاك؛ إذ حين يُقال «الإنسان أسمى المخلوقات»، وذاك لأنّه يملك وعيًا يتيح له أن يحدث تغييرًا جذريًا في المجتمع الذي يحيا فيه وعلى هذا، ذاك السمو يخوّل له الإخضاع.

يسهم الكفاح الأيديولوجي في استشكال المفاهيم المخادعة التي تمارس فعلها في الواقع الثقافي العربي، ومن بين تلك المفاهيم مفهوم «التنوير» المصاحب لحقبة الحداثة الغربية، الذي تلقفه المثقّف العربي ولا يزال يتغيّاه ويرى الثقافة العربية دونه عماء، وعلى العكس افتتح التنوير فصلاً جديدًا في تاريخ الاستبداد، وكذا سردية استعماريّة؛ حيث نلقى النظريات الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة المعاصرة تستشكل التنوير الغربي، وذاك بوصفه

مشروعًا مريبًا، فقد راح التنوير الأوروبي ــ في القرن الثامن عشر ــ يؤسّس لمشروعٍ كونيٍّ يتغيّ إزاحة التقاليد العقلانيّة والثقافيّة والأخلاقيّة الخاصّة بالعالم الذي لم يعايش حقبة الحداثة والتحديث، وذلك بغية غرس معيار وحيد، ومن ثم تبدو تلك العقلانية والفردانية المصاحبة للتنوير والمائزة له غير ناجزةٍ في الواقع الأخلاقي والعقلي والثقافي والسياسي.

وفي الأخير.. علينا أن نتساءل ما جدوى علوم لا تُسهم في تصحيح المسارات الحضاريّة؟ نتساءل عن الكيفية التي تغدو معها المعرفة واقعةً اجتماعيّةً سياسيّةً، كيف تغدو الإسهامات النظريّة في خدمة الإصلاح الاجتماعي والسياسي، كيف تتوشّح المعار ف بالحركات الاجتماعية، وها هم فلاسفة الوضعيّة المنطقيّة، ذاك التيّار الذي يعدّ معقل الموضوعيّة والموثوقيّة والعقلانيّة والمنطق، هؤلاء المناطقة لم يكونوا مدفوعين بانشغالاتٍ منطقيّةٍ إبستمولوجيّةٍ خالصة وكفى، كانت لديهم انشغالات اجتماعيّة وسياسيّة واقعيّة. حيث إنّه إذا شئنا تقديم تقرير صائب عن حلقة فينا أو الوضعية المنطقية، فإنّه لا يسعنا النّظر إليها من داخل الإطار المنطقي الإبستمولوجي والميثودولوجي، أعني بوصفها محض حركة ترنو إلى وضع تصوّر علميّ للعالم، لقد عملت على أن تأتي الإسهامات النظريّة في خدمة الإصلاح الاجتماعي، وذلك بتحالفها مع حركات اليسار الاجتماعي آنذاك..

*** في ظلّ هذا المناخ المعقّد، يجري الكلام الآن على التأسيس لعلم الاستغراب، وهو العلم الذي يقصد في وجه من وجوهه إنشاء منهج يقوم على فهم الغرب كأطروحةٍ حضاريّةٍ، وعلى نقده في الوقت نفسه والسؤال: هل يدخل نقد عصر التقنية كمحور من محاور التأسيس لهذا العلم؟**

- الاستغراب مثله كمثل الاستشراق ذاك الذي انبنى على ثنائيّة ذات/موضوع، الغرب ذات والشرق موضوع، الغرب ذات منحضرة لها أن تحدق في الموضوع، وهو هنا ذاك الشّرق المتخلّف وثقافته، تحدق بعين الدارس الفطن الذي يملك أدوات الرصد والتحليل والكتابة عمّن لا يملكون العلم والتحضّر.

الاستغراب يتماهى مع الاستشراق، يحذو حذوه، يتقدّم بوصفه ذاتًا تحدق في موضوع، والموضوع هنا هو الغرب، أي وضع الغرب في موضع الدّراسة، الأمر ليس كما قال كابلن:

«الشرق شرق والغرب غرب ولا يمكن أن يلتقيا»، بل ثمة تدفق متقاطع وإلتقاء فيما بين الشرق والغرب، ها هنا يتقدّم مفهوم التعدّديّة الثّقافيّة بديلاً إنسانيًا لكلّ استشراق وكلّ استغراب، هذا فضلاً عن أنّ الغرب ليس محض إثنيّة، كلاّ وليس رقعة جغرافيّة، الغرب منطق، والمنطق السائد في الغرب هو النّقد والتّصحيح الذاتي. ينضاف إلى ذلك أنّ الاستغراب والاستشراق كليهما انبنى على مفهوم الجوهرانيّة.. ذاك المفهوم غير الحقيقي.

يُؤشّر ذاك المفهوم الوحشي على أنّ ثمّة سمات ثابتة راسخة لا تتغيّر، يتّسم بها جنس أو ثقافة أو شعب أو عنصر، الاستغراب والاستشراق كليهما ينطمر على مفهوم الجوهرانيّة، ذاك المفهوم يدنو من أن يكون عنصريّة، تلك التي تفترض ـ بدأة ـ أنّ بالوسع تصنيف الجنس البشري إلى أنماطٍ طبيعيّةٍ ثابتةٍ، تأسيسًا على سمات فزيائيّة تنتقل عن طريق الدم وتسوّغ التمييز بين العناصر النقيّة الخالصة والمختلطة؛ إذ يفترض هذا المفهوم على نحوٍ ضمنيٍّ أنّ السلوك الأخلاقي والسمات العقليّة، كالشخصيّة الفرديّة والقدرات مرجعها إلى العنصر، وقد انتقد كانط تلك الصيغة غير العقلانيّة في التفكير، والتي تقرّ ماهيّة داخليّة ثابتة لجنس ما أو ثقافة ما.

يُسهم مفهوم التعدّديّة الثقافيّة في أن يغدو نسق المعرفة رحيبًا أبعد ما يكون عن الشوفونيّة، فهو سعيًا نزيهًا نحو مفهوم المعارف الحضارية، تلك التي تتشارك إنتاجها الحضارات والثقافات المتغايرة، وها هنا يتقدّم مفهوم الاستعارة العابرة للحقول العلميّة والعابرة للحضارات والثقافات، حيث تتقدّم المعارف تقدّمًا تدرجيًا عبر الاستعارة، بحيث يمكن النّظر إليها بوصفها الصيغة الأساس والأم الحُبلى لكلّ إبداعٍ معرفيٍّ.

للإسلام أثرٌ بيّنٌ في ولادة الحداثة
لكنّه تعرّض للطمس والتضليل

حوارٌ مع الدكتور محمد تقي موحد أبطحي(*)

يتناول الحوار التالي مع الدكتور محمد تقي موحِّد أبطحي الأطوار التاريخيّة للحداثة، فضلاً عن مبانيها ومرتكزاتها المعرفيّة والسياسيّة والعلميّة. كما يتضمّن نقداً لمساراتها في التاريخ الغربي منذ عصر النّهضة إلى يومنا هذا.

نشير إلى أنّ الدكتور أبطحي حاصل على شهادة الدكتوراه في فلسفة العلم والتقنية من كلية العلوم الإنسانيّة والدّراسات الثقافيّة. وهو ينشط حالياً في مركز أبحاث الحوزة العلميّة والجامعة، حيث يمارس التحقيق والتأليف والتدريس. وقد صدرت له كتب حول مسائل فلسفة العلم، وفلسفة العلوم الإنسانية، وفلسفة الفيزياء منها: (التكنولوجيا والثقافة)، و(البرامج التنموية بمنزلة التكنولوجيا الاجتماعية والاتّجاه الفلسفي)، و(وقفة على فرضيات ومحدوديات المعيار الديني)، و(النّزعة الإراديّة بوصفها مبنى للعلم الديني)، وما إلى ذلك من الأعمال الأخرى. وفي ما يلي نص الحوار:

«المحرّر»

*** ثمة من يذهب إلى تقسيم الحداثة إلى أربع مساحات، وهي: مساحة الحداثة السياسيّة، ومساحة الحداثة العلميّة/التقنيّة، ومساحة الحداثة الجماليّة، ومساحة الحداثة الفلسفيّة. فهل يمكن لكم أن توضّحوا ما معنى الحداثة العلميّة / التكنولوجية، وما هي خصائصها؟**

---

[*] تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

ـ لو اعتقدنا بالتفكيك القاطع بين المراحل التاريخيّة، من قبيل: التفكيك بين التراث والحداثة، وجب القول بأنّ الحداثة قد استوعبت جميع أبعاد الحياة البشرية. فقد عملت في البداية على تغيير نوع نظرة البشر إلى العالم والإنسان، ثم عملت في خطوةٍ لاحقة على تغيير رؤية الإنسان إلى الدين والعلم والتقنية والحكم والفن وما إلى ذلك. وربما كان هناك بحث ونقاش في استيعاب هذه المقولات الأربعة لجميع أبعاد الحياة البشريّة. إلّا أنّ المفروض على هذا التقسيم هو أنّ الحداثة العلميّة والتكنولوجيّة مقرونة برؤيةٍ رياضيّةٍ إلى عالم الطبيعة والرؤية الإنسوية إلى البشر. وقد كانت هذه الأنظار ـ بطبيعة الحال ـ موجودة لدى اليونان وروما القديمة، ومتجلّية في أعمال الفلاسفة والفنانين والأدباء في تلك المرحلة من التاريخ، إلّا أنّ العصور الوسطى ودور الكنيسة في مختلف الأبعاد الاجتماعيّة، قد عملت على إضعاف هذه الأنظار. لقد تمّ تحديد فلسفة أرسطو بوصفها هي الأنسب لشرح اللاهوت المسيحي وبيانه، وكما نعلم فإنّ الرياضيات قليلة الحضور في الفلسفة الأرسطية. إنّ الاهتمام بأعمال أفلاطون وفيثاغورس المشتملة على رؤية رياضيّة إلى العالم، كان واحداً من خطوات الانتقال من القرون الوسطى إلى الحداثة.

*** هل يُمكن اعتبار نهضة التّرجمة في القرن الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، ولا سيّما ترجمة آثار المسلمين في حقل الرياضيات والطب والفلك وما إلى ذلك، بمنزلة الأسس التي قامت عليها الحداثة العلمية / التقنية؟**

ـ على الرّغم من إمكان القول بأنّ سيطرة المسلمين لقرون عدّة على أجزاء من أوروبا الغربية، قد شكّل أرضيّة مناسبة لتعرّف الأوربيين على العلوم والفنون المزدهرة في عالم الإسلام، وأثبت إمكانيّة الاستفادة من العلوم البشرية لتحسين الحياة الدنيويّة مع الالتزام بالدين؛ إلا أنّ هذه المرحلة التاريخية لا يمكن اعتبارها بداية للحداثة في الغرب؛ وذلك لأنّ النّشاط العلمي والتقني للمسلمين كان لا يزال يدور حول محور الدّين. توضيح ذلك أنّ كتب تاريخ العلم التي تمّ تأليف أكثرها بأقلام الغربيين أنفسهم، ترى أنّ عالم الإسلام والحضارة الإسلامية كانت ناقلة للعلم الإغريقي واليوناني إلى أوروبا بشكل رئيس، وفي الحدّ الأقصى كانت هناك تحقيقات قام بها المسلمون على أساس العلم اليوناني؛ ولكن هذا العلم اليوناني ـ على كل حال ـ هو الذي يتم نقله عبر هذه الآلية بعد شيء من التنمية إلى أوروبا. ولكن يجب الالتفات إلى هذه الحقيقة وهي أن العالم الإسلامي قد عمل بذكاء

في مواجهة اليونان وروما القديمة. إذ أنها أولاً: لم تقم بترجمة جميع المعطيات والمنجزات الثقافية لليونان وروما القديمة. من ذلك أنهم ـ على سبيل المثال ـ لم يترجموا الأدب والأبحاث المرتبطة بالنحت وما إلى ذلك. ومن ناحية أخرى فإنّ الأمر لا يقتصر على حدود الترجمة فقط، وإنّما بما يتناسب وتأثير التعاليم الإسلامية يتمّ التّدخّل والتصرّف في علوم المرحلة التراثيّة القديمة. وبالتالي فإنّه في القرن الثاني عشر والثالث عشر للميلاد حيث ظهرت أولى بوادر نهضة الترجمة في أوروبا الغربية، وبدأت عملية ترجمة الكتب العلمية لعالم الإسلام في أوروبا الغربية، واجهت أوروبا علماً يونانياً / رومانياً قد تعرّض إلى الأسلمة، وليست المصادر العلمية / الثقافية الأولى في المرحلة القديمة. ولكن بعد اندحار روما الشرقيّة أو الإمبراطورية البيزنطية في القسطنطينية في الحرب مع العثمانيين في القرن الرابع عشر للميلاد، وهجرة علماء تلك المنطقة إلى أوروبا الغربية، تم نقل الآثار العلمية والثقافية والفنية اليونانية والروميّة القديمة من الطراز الأوّل إلى أوروبا الغربية، وفي إطار الترجمة تعرّفت أوروبا الغربية على الثقافة القديمة ذات الوجه الإنسوي القوي. وقد اقترنت هذه المرحلة التاريخية ببلوغ الكنيسة ذروة سلطتها ودورها في الساحة السياسية، ومسار محاكم التفتيش، وبيع صكوك الغفران وما إلى ذلك، وكذلك المشاكل العديدة التي يواجهها الناس في حياتهم الدنيوية. إن التعرّف على الثقافة الإنسوية القديمة التي تهتم بروابط الإنسان الأرضية بشكل جاد، قد أعدّ الأرضية الصلبة لظهور وتبلور الحداثة. وباختصار أرى أن نهضة الترجمة الثانية في أوروبا ـ في القرن الرابع عشر للميلاد، وبعد سقوط إمبراطورية روما الشرقية ـ هي التي أعدت الأرضية الرئيسة للحداثة في الغرب. وهي النهضة التي جاءت في إثر نهضة الترجمة الأولى، والتي نعني بها ترجمة كتب المسلمين في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر للميلاد.

*** ما هو الفضاء الثقافي الذي تحقّقت فيه مختلف أنواع الاختراعات، من قبيل: ازدهار صناعة الطباعة، واختراع البوصلة، والتسلكوب والسيارة، والتحوّل في الملاحة وما إلى ذلك، مما يعدّ بمنزلة نقطة البداية للحداثة العلميّة؟**

ـ لا بدّ من الالتفات إلى أنّ سابقة بعض هذه المخترعات تعود إلى ما قبل بداية العصر الحديث بكثير، وفي غير أوروبا. من ذلك أنّ صناعة الطباعة ـ على سبيل المثال ـ تعود إلى الصين وكوريا في القرن التاسع والحادي عشر للميلاد. وفيما يتعلّق بالبوصلة هناك من

يدّعي أنّ الصينيين هم أوّل من اخترعها. ويعود استخدام البارود في صناعة الصواريخ في الصين إلى القرن السابع للميلاد. بيد أنّ السّؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: لماذا لم تتمكّن هذه الاختراعات في شرق العالم من إيجاد التحولات نفسها التي أوجدها الاختراع المجدّد ـ والمتطوّر لها بطبيعة الحال ـ في أوروبا بعد القرن الرابع عشر والخامس عشر للميلاد؟ فمثلاً لماذا لم تدفع المسابقات الصينيّة للألعاب النّارية وقذفها إلى مسافات مرتفعة في السماء، بالصينيين إلى التفكير بإمكانيّة صنع مقذوفات يمكن وضعها خارج الغلاف الجوي، ثم العمل على توجيهها؛ لتدور حول الأرض مثل الأقمار الصناعية الحالية؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب الرجوع إلى دراسة الفضاء الثقافي والعلمي في تلك المرحلة الزمنية. وفي الحقيقة حيث كان الاعتقاد سائداً بتقسيم العالم إلى قسمين: عالم ما تحت القمر، وعالم ما فوق القمر، وأن عالم ما تحت القمر يتألف من العناصر الأربعة، وهو عالم آيل إلى الفساد وما إلى ذلك. وفي المقابل فإنّ عالم ما فوق القمر عالم أثيري يختلف في ماهيّته عن العناصر الأربعة، وأنّ حركاته كاملة وما إلى ذلك، يحصل هناك مانع ذهني؛ بمعنى أنّ الألعاب الناريّة لا يمكن لها أن تمتلك في عالم ما فوق القمر حركة دائريّة كاملة. وكذلك عندما تسود هذه الذهنيّة الثقافية القائلة بأنّ المسائل العلميّة كلّها قد تمّ التّوصّل إليها من قبل العلماء المتقدمين، وأنّ العلماء المعاصرين لم يبق أمامهم سوى العمل على شرح وبيان تفاصيل وجزئيات تلك المسائل التي توصّل لها المتقدمون، عندها لن يتمّ تحقيق عمل علميّ جديد. ولكن في بداية الحداثة بدأت هذه الذهنيات الثقافيّة تنحسر وتضمحل بالتدريج. إنّ الفساد الذي تفشّى في مؤسّسات الكنيسة، بالإضافة إلى القيام ببعض الممارسات المقيتة، من قبيل: بيع صكوك الغفران، والإغراق في الأمور الكماليّة والترف، والاستياء العام من تدخّل الكنيسة في تفاصيل حياة الناس وما إلى ذلك، أدّى إلى ظهور موجةٍ عارمةٍ من الاعتراض على التعاليم المسيحيّة وتصرّفات رجال الكنيسة في البلدان الأوربية، أدّى إلى تمهيد الأرضيّة لانفصام عُرى الاتّحاد والانسجام الاجتماعي الذي سبق له أن تبلور حول محور الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الغربية. لقد قام كلّ من يان هوس، وجروم، وتوماس كارترايت في إنجلترا، ومارتن لوثر في ألمانيا، وجان كالون في فرنسا، بإيراد انتقادات جادّة على طريقة جباية الضرائب وإنفاقها من قبل الكنيسة، والقول بعصمة البابا من الخطأ، ودور الكنيسة بوصفها واسطة بين الله والإنسان، والأعمال العبادية المتنوّعة التي لم يرد ذكر لها في الكتاب المقدّس، والعُطل الدينيّة الكثيرة وما إلى ذلك، وأعلنوا أن

لكلّ مسيحيّ الحقّ في تفسير مضامين الكتاب المقدّس. لقد أدّت التعاليم البروتستانتية إلى خلق أرضيّة لتبلور العديد من المذاهب التي حظيت باستقبال كبير من قبل الحركات الفلاحيّة والإنسويّة والتحرّريّة والتجديديّة. كما أنّ المذهب البروتستانتي كان منسجماً مع الاحتياجات الصناعية والتجارية والبرجوازية الجديدة. لقد أدّى اختراع الآلة الطابعة في عام ١٤٥٠م على يد غوتنبرغ الألماني إلى تسهيل عملية الحصول على الكتب، بحيث أمكن لنصف المواطنين من سكان المدن الأوربية الكبرى في منتصف القرن السادس عشر للميلاد أن يتعلّموا القراءة والكتابة. وقد أدّى هذا الأمر بالأفكار الإنسويّة إلى الاتّساع في أوروبا الغربية بشكل ملحوظ. فإذا كانت الكنيسة قبل ذلك قد احتكرت التحقيقات العلميّة لنفسها، وكانت أبحاثها تدور حول شرح وتفسير أعمال المتقدميين فقط، وتحوّل نتائج التحقيقات على شكل كتاب، فقد أصبح اليوم بإمكان الأشخاص أن يكتبوا نتائج تجاربهم في حقل الصناعة والملاحة وما إلى ذلك، ونشرها بعد ذلك، ووضع علوم جديدة ـ لم يكن لها سابقة في التحقيقات الرسمية ـ في متناول عامة الناس. في هذه المرحلة الزمنيّة صدر كتابان هامان، وهما: «مقالة حول حركة الأفلاك السماوية» سنة ١٥٤٠ م لمؤلفه نيكولاس كوبرنيق ـ عالم الفلك البولندي ـ وكذلك كتاب «بنية جسم الإنسان» سنة ١٥٤٣ م، لمؤلفه عالم التشريح الفلمنكي (البلجيكي) أندرياس فيزاليوس. لقد ادّعى كوبرنيق أنّ نظريّة مركزيّة الشّمس يمكن لها التكهن بحركة الأجرام السماويّة بشكلٍ أبسط من نظريّة مركزيّة الأرض البطليميّة. وبطبيعة الحال فقد سبق لهذه النظرية أن تمّ عرضها قبل ذلك في اليونان القديمة وفي العالم الإسلامي أيضاً، ولكنّها لم تلقَ الأرضيّة الاجتماعيّة والعلميّة المناسبة لتقبّلها. كما عمد أندرياس فيزاليوس في كتابه إلى نقد تشريح جالينوس، وأقام أساس علم التشريح القائم على التشريح. لقد شكلت هذه الأمور بأجمعها أرضيات مؤثرة في تبلور نوع جديد من الرؤية إلى العالم والإنسان، حيث يتم التعبير عنها تحت عنوان الحداثة.

*** حين نقضت الثورة الكوبرنيقيّة نظريّة مركزيّة الأرض، كانت تلك إشارة أولى على أزمة الإنسان الغربي؛ إذ كان يتمّ تصوّر الإنسان بوصفه الكائن الوحيد في العالم اللا متناهي؛ هل يمكن لكم أن تُبيّنوا لنا ما هي التداعيات الإيجابيّة والسّلبية لهذه الثورة؟**

ـ قبل الإجابة عن هذا السّؤال، لا بدّ من ذكر بعض المقدّمات، فنقول أوّلاً: إنّ الكثير من المفكرين الذي يتمّ تصنيفهم اليوم على أنّهم المؤسّسون للحداثة أو العلمانيّة، لم يكونوا من

المؤمنين فحسب، بل كانوا يمُارسون نشاطهم العلمي بدوافع دينيّة. ولكن كما عمد كوستلر إلى تسمية كتابه حول تاريخ العلم ـ مصيباً ـ بـ «المسرنمون»، فقد كان هؤلاء العلماء يقومون مثل المسرنمين ببعض الأعمال التي تبدو للناظرين وكأنّها أعمال واعية وهادفة، في حين أنّهم في الواقع لم يكونوا يدركون ما هي النتائج التي سوف تترتّب على أعمالهم. وثانياً: كما كان لنظريّة مركزيّة الأرض ما يؤيّدها دينياً، فإنّ لنظريّة مركزيّة الشّمس ما يؤيّدها دينياً أيضاً. فقد كان المؤيّد الديني لنظريّة مركزيّة الأرض هو أن الإنسان أشرف المخلوقات، وأنّ العالم مخلوق من أجله، إذًا يجب أن يسكن في مركز العالم، ونعني بذلك الكرة الأرضية. كما أنّ المؤيّد الديني لنظريّة مركزيّة الشّمس هو أنّ الله سبحانه وتعالى هو منشأ الحياة والخير، وأنّ الشّمس تمثّل مظهراً لهذه الصفة؛ وعليه يجب للشّمس أن تكون هي مركز الكون. الأمر الآخر هو أنّ نظريّة مركزيّة الشّمس لم تكن تتعارض مع النظرية الدينية بالضرورة؛ لأنّ التّعارض إنمّا يتحقّق عندما نعتقد أنّ كلاً من العلم والدين في مقام بيان الواقع. وبعبارةٍ أخرى: أن تكون لديهما لغة مظهرة للواقع، وحيث افتقر أحدهما إلى هذه الخصوصيّة، سوف يزول التّعارض الظاهري من المشهد. إنّ كتاب «مقال حول حركة الأفلاك» الذي بلغ مرحلته النهائيّة في أواخر عمر كوبرنيك، والذي كتب له أحد القساوسة مقدّمة قبل صدوره، وقد ذكر فيه ذلك القس أنّ نظريّة مركزيّة الشّمس ليست بصدد بيان الواقع، وإنمّا هي أفضل من نظريّة مركزيّة الأرض في ما يتعلّق بالقيام بالحسابات النّجوميّة. ومن هنا فقد تمّ نشر كتاب كوبرنيق لأكثر من مرّة من قبل الكنيسة، وتمّ تقديمه إلى البابا. وبطبيعة الحال فقد تمّ توجيه بعض الاعتراضات من قبل مارتن لوثر على نظريّة مركزيّة الشّمس. وقد جاءت هذه الاعتراضات تحت عنوان أنّ هذه النظرية تخالف النّصوص المقدّسة. إلاّ أنّ هذه الاعتراضات لم يكن لها ذلك الوقع والتأثير في قبال موقف الكنيسة الكاثوليكية. وفي الحقيقة فإنّ نظريّة مركزيّة الشّمس لكوبرنيق، ونظريّة علم التشريح لفيزاليوس، قد مثّلت تحدّيًا لمعتقدات يزيد عمرها على ألف سنة تقوم على الهيئة البطليمية وعلم التشريح الجالينوسي. وفي هذه المرحلة شكك مارتن لوثر في بعض تعاليم ومواقف الكنيسة الكاثوليكية أيضاً. وقد أدى ذلك كله إلى استعداد المجتمع للدخول في تحليلات مختلفة حول الإنسان والعالم. وبالتالي فقد شاع نوع آخر من العلم والتديّن والمعرفة العلمية والدينية في المجتمع. وبطبيعة الحال فإن هذا الاعتقاد السائد بأن الفرد لم يكن متعصباً لعقائد المتقدمين والأسلاف، وأنه يتبع الدليل، من المعطيات الواضحة لهذه التحولات العلمية. وكما نعلم فإنّه لمن المغالطة القول

بصوابيّة كلّ ما قاله المتقدّمون، ومن الخطأ الاعتقاد ببطلان كلّ رؤيةٍ جديدة، أو جعل آراء المتقدّمين هي المعيار الأوحد في التقييم. ومن ناحية أخرى من المغالطة أيضاً تخطئة كلّ ما صدر عن المتقدّمين، وتصويب كلّ ما يقوله المتأخّرون. لو كنّا من أتباع الدليل، وجب علينا القبول بأنّ إصرار غاليليو على صوابيّة نظريّة مركزيّة الشّمس لم يكن مبرّراً، وكذلك في الإصرار على أنّ النّصوص المقدّسة يجب فهمها على أساس نظريّة مركزيّة الشمس. لو قبل غاليليو بنصيحة أصدقائه في الكنيسة، وسعى ـ بدلاً من إصراره على رؤيته التفسيرية ـ إلى الإجابة عن الأسئلة الجادّة المطروحة عليه من قبل أنصار الهيئة البطليمية؛ لربمّا تحقّق تحوّل العلم في إطار خفض مستوى النّزاعات الاجتماعيّة إلى أقلّ مستوياتها. وفيما وراء الرؤية القائلة بأنّ كلّ جديد صحيح، ولا ينبغي القبول بما كان يقوله المتقدمون، هناك رؤية أخرى تطرح في إطار الحداثة، وهي أنّ كلّ رؤيةٍ تعتبر صحيحة من وجهة نظر قائلها، ولا يجب تقييمها من زاوية أخرى. إنّ هذه الرؤية أضحت منشأ للكثير من الأزمات في العلوم النّفسيّة والاجتماعيّة، وتعدّ العدمية والنهليستية من بين مصاديقها البارزة.

*** اشتهر أنّ غاليليو قد عمل على علمنة علم الفيزياء، وجعله مستقلاً عن اللاهوت. فهل يمكن لكم أن تبيِّنوا لنا النظريّة العامة للعلم الديني من هذه الزاوية؟**

ـ عندما تكون النّظرة الرياضيّة إلى العالم هي الغالبة، وعندما يتمّ اعتبار التفسيرات الميكانيكيّة هي الشكل الأفضل لتفسير الطبيعة، فمن الطبيعي أن يبدأ استقلال العلم عن الدين. إلاّ أنّنا في بداية هذا المسار نقف على أنواع أخرى من تأثير الدين في العلم. وعليه ليس من السهل القول بأنّ غاليليو قد جعل العلم مستقلاً عن اللاّهوت. لقد كان غاليليو في الواقع يرى أنّ مؤلّف كتاب التكوين (عالم الوجود) وكتاب التشريع (الكتاب المقدس) هو شخص واحد، وعليه يجب عدم وقوع التّعارض بينهما. لقد كان اختلاف رؤية غاليليو عن الكنيسة يكمن في أنّ غاليليو يقول إنّ نظريّة مركزيّة الشّمس تطابق الواقع، وبالتالي يجب تفسير الكتاب المقدّس على أساسها. إلاّ أنّ أرباب الكنيسة بالالتفات إلى أنّ غاليليو لم يستطع الإجابة عن تساؤلات أنصار نظريّة مركزيّة الأرض، فقد ذهبوا إلى الاعتقاد بأنّ الكتاب المقدّس يُبيّن الواقعيّة والحقيقة، وأنّ نظريّة مركزيّة الشّمس يمكن لها أن تقبل في إطار تبسيط المحاسبات النجوميّة والفلكيّة. وقد سبق للكنيسة أن قبلت بأنّ غاليليو إذا استطاع إثبات نظريّة مركزيّة الشّمس، فإنّهم سوف يقرّون بأنّهم قد أخطأوا فهم بعض مواطن

الكتاب المقدّس. بيد أنّ النّقطة الجوهريّة كانت تكمن في أنّ المعلومات النجوميّة إلى سنوات طويلة بعد غاليليو تميل في الغالب إلى تأييد نظريّة مركزيّة الأرض أكثر من تأييدها لنظريّة مركزيّة الشّمس. وحتى إسحاق نيوتن ـ الذي كان على حدّ تعبيره قد وضع أقدامه على أكتاف عمالقة من أمثال: كوبرنيق، وغاليليو، وكوبلر وآخرين، وقدّم نظرية يتم فيها تفسير الظواهر الأرضية والسماوية في وقت واحد، وتمّ لذلك وصفه عملياً بأنّه أب العلم الجديد ـ كانت لديه دوافع دينيّة شديدة في النّشاط العلمي، وقام بأعمال كثيرة في إطار تفسير النصوص الدينية المقدسة. وحتى عندما لم تنسجم حركة بعض الكواكب السيارة مع توقعاته النّظريّة، قام بطرح هذه الرؤية القائلة بأنّ الله سبحانه وتعالى يتصرف في هذا العالم من حين لآخر، ويحافظ على نظام هذه الكواكب السيارة. بيد أنّ الأسلوب والمنهج العلمي لهؤلاء العلماء المؤمنون أدّى إلى نتائج لم تكن متوافقة مع آرائهم. وإن هذا التفطّن ـ بطبيعة الحال ـ قد بدأ منذ تلك المرحلة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن لايبنتز وهو معاصر لنيوتن قد اعترض على حلوله في تفسير اضطراب حركة الكواكب السيارة واللجوء في ذلك إلى الله. فقد قال لايبنتز في هذا الشأن: إن إسحاق نيوتن بهذا الأسلوب يعتبر الله صانع ساعات غير محترف، وأنه لذلك يضطر إلى ضبط الساعات التي يصنعها من حين إلى آخر. وطبقاً لهذا المنهج عمد لابلاس ـ بعد ذلك بعقود في كتابه «شرح المنظومات العالمية» ـ إلى بيان كيف يمكن لنا على أساس القوانين الفيزيائية أن نبيّن حركات الكواكب السيارة. يُنقل أن لابلاس عندما قدّم هذا الكتاب إلى نابليون، قال له نابليون: سمعت أن الله لم يُذكر في هذا الكتاب. فقال لابلاس في الجواب: لم تكن هناك حاجة إلى افتراض وجود الله. وعليه ربما كان من الأفضل اعتبار هذه المرحلة من التاريخ بداية لتبلور علمنة العلم. وحالياً في بحث العلم العلماني والعلم الديني، علينا أن نرى ما هي أشكال تأثير وعدم تأثير الدين على العلم، التي يمكن اعتبارها من مصاديق العلم العلماني أو العلم الديني، لكي نتحدث بما يتناسب معها حول إمكانية وضرورة ومطلوبية وأخلاقية العلم العلماني / الديني.

*** لقد أدّت صناعة الطباعة ـ بوصفها إحدى أهمّ عناصر تبلور عصر النّهضة ـ إلى تحقّق الكثير من التقدّم في حقل العلم والتكنولوجيا. إلّا أنّ الثورة المعلوماتيّة، ونشر أنواع الأخبار الصادقة والكاذبة، إلى جانب أنواع التطوّرات، أدّى إلى عروض أنواع الأزمات النّفسيّة والاجتماعيّة. فما الذي ينبغي فعله في هذا الشأن؟**

ـ إنّ هذا السؤال ـ بطبيعة الحال ـ لم ينحصر بصناعة الطباعة فقط، ويجب طرحه بشأن كلّ تقنية. وتوجد هناك آراء مختلفة في هذا الشأن، إذ هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأنّ التكنولوجيات المختلفة، بمثابة الأدوات ذات القابليات المختلفة التي يمكن الاستفادة منها في تحقيق أهداف متعدّدة. فبواسطة الحبل يمكن النّزول إلى البئر، كما يمكن الخروج منه بواسطته. وفي هذه الرؤية ينظر إلى الإنسان بوصفه فاعلاً حراً، حيث يستفيد من الأدوات المتوفّرة بما يتناسب ورغباته. وفي المقابل هناك تيّار يدافع عن نوع من الجبر التكنولوجي، ويرى أن التكنولوجيا لا تلزم الحياد، بل لها مقتضياتها التي تؤثر على حرية الإنسان. بيد أن الأفضل هو القول بأن التكنولوجيات مهما كان لها من المقتضيات التي تحدّ من حرياتنا، إلا أنها لا يمكن لها أن تسلب الإنسان حريته. وعلى هذا الأساس يجب على الفرد في ضوء العلم بظرفيات التكنولوجيا الموجودة وطرق الاستفادة منها أن يواصل تحقيق أهدافه ورغباته ضمن هذا الفضاء، وأن يعمل في الخطوة اللاحقة على تحقيق الحد الأقصى من الجدوائية في إطار تحقيق أهدافه. علينا القبول بأن التكنولوجيات الموجودة تعمل من جهة على تقييد حرية الإنسان، وتعمل في الوقت نفسه من ناحية أخرى على خلق الأرضية المناسبة لنشاطنا. ومن هنا ليس هناك مفر من العمل بوعي على تحقيق أهدافنا ضمن الفضاء الموجود. كما يجب الالتفات إلى هذه النقطة أيضاً، وهي أن الغربيين ـ بالالتفات إلى أنهم قد سبقونا في مواجهة التكنولوجيا ـ قد واجهوا مشاكلها أكثر منا، وإن الكثير منهم كانوا يعيشون هواجس دينية وبشرية. وعلى هذا الأساس، من الواضح أنهم قد سبقونا في مواجهة هذا السؤال المتعلق بكيفية التعاطي مع التكنولوجيا، وقدموا بعض الإجابات عن هذا التساؤل. وبطبيعة الحال فإن هذه الإجابات بدورها واجهت الكثير من الانتقادات. من هنا فإنه للإجابة عن هذا السؤال يجب العمل في البداية على تقييم الإجابات المقدمة من وجهة نظرنا، أي بالاستناد إلى ديننا وثقافتنا وتاريخنا؛ ثم العمل بعد ذلك على تقديم الجواب المتناسب مع ديننا وثقافتنا وتاريخنا.

*** هل يمكن برأيكم التنبّؤ بالمستقبل العلمي / التكنولوجي في حقلَيْ التفكير والعمل؟**

ـ من خلال تحليل مسار التحوّلات العلميّة والتكنولوجيّة، يمكن التنبّؤ بالمستقبل المحتمل لها إلى حدّ ما؛ بيد أنّ النّقطة الأهمّ هي أن نعمل على تحديد مستقبل العلم والتكنولوجيا بأنفسنا، وهذا ما يضطلع به واضع السياسات العلميّة والتكنولوجية. وبعبارة

أخرى: بدلاً من التنبّؤ المنفعل بمستقبل العلم والتكنولوجيا، علينا أن نكون بصدد البناء الفاعل لمستقبل العلم والتكنولوجيا. ولا بدّ من الالتفات ـ بطبيعة الحال ـ إلى أنّ منتجاتنا لا تعمل على مجرّد تلبية إراداتنا ورغباتنا فقط، ولا شكّ في أنّ كلّ واحد منها يحتوي على ظرفيات وتطبيقات مجهولة ولا يمكن التكهّن بها، وقد يتمّ توظيفها في غير المسار الذي كنّا نريده وخططنا له. ولكن لا يزال يتعيّن علينا القول بأنّنا نحن الذين يجب علينا في مثل هذه الحالة أن نحلّل الوضع بشكل دقيق للغاية، وأن نقوم بالعمل استناداً إلى جميع معطياتنا المعرفية، وهو العمل الذي لا يمكن التنبّؤ به أو التعرف على نتائجه بشكلٍ كاملٍ.

الأفق المأزوم
هو السّمة الكبرى لفكر ما بعد الحداثة

حوار مع الدكتور حسين الكلباسي الأشتري

الدكتور حسين الكلباسي الأشتري حائز على شهادة الدكتوراه في حقل الفلسفة من جامعة طهران، وأستاذ متفرّغ في جامعة العلامة الطباطبائي، وقد صدرت له العديد من الكتب والمقالات أهمّها: المداخل الفكريّة والفلسفيّة المعاصرة في الغرب ـ المدارس والجامعات الإسلاميّة والغربيّة في العصور الوسطى ـ و(مدخل إلى معرفة جذور الكتاب المقدّس) و(حول فلسفة التاريخ) وغير ذلك من الأعمال. كما يشتغل في الوقت نفسه في القراءة والتدريس في مختلف حقول فلسفة الغرب، والفلسفة الإسلاميّة، وتاريخ المسيحيّة. وله مساهمات في الحلقات الحوزويّة والجامعيّة، ومشاركات في المؤتمرات والمحاضرات والحوارات العلميّة. وقد كان لنا معه هذا الحوار الذي تناول جذور ما بعد الحداثة ومبانيها معرفيًا وفلسفيًا وتاريخيًا.

«المحرّر»

*** بداية، كيف ترون إلى مستوى وجاهة التقسيم المرحلي لتاريخ الغرب، ولا سيّما ما يتعلّق بثنائيّة الحداثة وما بعد الحداثة؟**

-عندما نتكلّم عن ما بعد الحداثة لا نريد بذلك مرحلة أو مقطعًا تاريخيًّا، خلافًا لما كان يُذكر عنها قبل هذه المرحلة المعاصرة في الكتب والمؤلّفات التّاريخيّة العامّة. بل المراد من ذلك وضعًا أو استدارة أو حالة فكريّة حدثت بالنسبة إلى المرحلة المعاصرة في الفكر الاجتماعي والإنساني ولا سيّما الفكر الفلسفي. يتمّ في الكتب العامّة لتاريخ الفكر، وكذلك في الكتب الخاصّة المرتبطة بتاريخ الفلسفة تقسيم الغرب إلى المرحلة اليونانيّة الإغريقيّة القديمة، ومرحلة العصور الوسطى، والمرحلة الجديدة والمعاصرة. وبطبيعة الحال لا بدّ

من الالتفات إلى أنّ هذه التقسيمات هي تقسيمات اعتباريّة بشكل عام. بمعنى أنّنا عندما نتحدّث عن التاريخ ـ سواءً من الناحية الفلسفية أو من الناحية الاجتماعية- نعتقد أنّ الفكر والروح البشريين عبارة عن أمر متّصل ومترابط الأجزاء. إنّ التواريخ التي يتمّ تحديدها، أو بعبارة أدق: إنّ التقطيعات التي يتمّ القيام بها فيما يتعلّق بتقسيم مراحل التاريخ، ذات صبغة اعتباريّة، والغرض منها بشكلٍ عامٍ مقاصد تعليميّة، حيث يشار فيها إلى حقبة من تاريخ البشر بناء على سلسلة من الأحداث والوقائع، أو بناء على استدارة وانعطافة طرأت على شؤونهم أو في الطبيعة أو المعتقدات والأفكار. من ذلك أنّنا عندما نتحدّث عن مرحلة العصور الوسطى ـ على سبيل المثال ـ لا يكون المراد من ذلك هو الغرب بمفهومه المعاصر الشامل للولايات الأميركية المتحدة وكندا؛ إذ لم يكن لهذين القطرين وجود في العصور الوسطى؛ حيث تمّ اكتشاف العالم الجديد لاحقًا، وعليه يكون المراد من العصور الوسطى هو خصوص البلدان الأوربيّة بوصفها وارثة للتفكير اليوناني والإغريقي. وبعد ذلك حدثت هزّة واستدارة كبيرة تبدَّلت أحوال الناس أو اندثرت. بعد أن كانوا ينتمون إلى ثقافة باسم الثقافة اليونانية والإغريقية، وحلّ محلّهم جيل جديد يعتنق الديانة المسيحية. ثقافة جديدة عُرِفت باسم ثقافة العصور الوسطى، وهيمنت هذه المرحلة على إدارة التاريخ الأوروبي على مدى عشرة قرون. وفي الحقيقة فإنّ شعوب تلك المرحلة كانوا هم شعوب المرحلة اللاحقة أيضًا. والذي أعنيه بقولي إنّها الشّعوب نفسها فيما يتعلّق بالطبيعة والصفات والسجايا. إثر الأحداث التي وقعت ـ ولا سيّما في العصور الوسطة؛ ظهرت الثقافة المسيحيّة، وترعرعت في أحضان العالم الرومي واليوناني. في هذه المرحلة ظهرت المسيحيّة أي الظاهرة التي اتّخذت لاحقًا أشكالاً مختلفة، حيث تبلورت رؤية أو أكثر من رؤية تجاه الإنسان والطبيعة والعالم والإله والمعتقدات وأساليب الحياة وما إلى ذلك. وعلى هذا الأساس عندما نتحدّث حول تاريخ باسم تاريخ الغرب عن مرحلة باسم المرحلة اليونانية والإغريقية والعصور الوسطى والحديثة والمعاصرة، يجب علينا لا محالة أن نحدّد المناط والملاك في هذه التقسيمات. لماذا يجب أن نسمّي هذه المرحلة بالمرحلة الجديدة وأن نفكّر ضمن إطار هذه المرحلة الجديدة، حيث انتهى شيء وبدأ شيء جديد. أو لماذا نقول: المرحلة المعاصرة؟ يجب أن يكون هناك شيء قد اندثر أو كان في طريقه إلى الاندثار، وقد تمخّض الآن من صلب ذلك المندثر أمر جديد. وفي هذا الشأن علينا أن نعلم أنّ التاريخ ليس بمنزلة المصنع الذي تزوّده ببعض المواد الخام، وتستخرج منه بعض المنتوجات بعينها. الفكر والمعرفة أمر

تدريجي. وفي إطار الزمان يجب أن تؤثّر فيه عناصر متعدّدة يمكن أن نستخرج من صلبها ظاهرة جديدة بالمعنى الحقيقي للكلمة. وهكذا عندما نتحدّث عن المرحلة المعاصرة يجب أن نتأمّل في حدوث تحوّلات على مدى قرن أو قرنين من الزمن وربمّا أكثر، وظهرت أفكار جديدة، وضعوا عليها عنوان المرحلة المعاصرة، وهذه المرحلة المعاصرة بلحاظ الحساب ورصد الأحداث تسمّى بنهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر للميلاد. وهناك من المؤرّخين أو المفكرين في حقل العلوم الإنسانية من يقول إنّ المرحلة المعاصرة يجب أن تكون منذ بداية القرن العشرين للميلاد. وذلك لأنّ هذا التفكير المعاصر يمثّل رؤيةً جديدةً مستنبطةً من صُلب التفكير الحديث. وعليه فإنّ هذا يُثبت أنّ ملاكات هذه التقسيمات ومناطاتها لا تحظى بالإجماع والتوافق الكامل.

*** هل لكم أن تبيِّنوا لنا المباني والجذور التاريخيّة التي أدّت إلى ظهور ما بعد الحداثة؟**

إنّ طور ما بعد الحداثة يمثّل نوعًا من النّظرة النّاقدة إلى فكر الحداثة. فما هو فكر الحداثة؟ إنّ الفكر الحداثوي ترجمة لرؤية أو قراءة للعلم والثقافة والإنسان والطبيعة والإله والإنتاجات البشريّة تحت عنوان التنوير، حيث تظهر جذور القضيّة من الناحية التاريخية في إنجلترا، ثم في فرنسا لاحقًا، أو في فرنسا وفي إنجلترا في وقت واحد، ثم في ألمانيا في تلك الحقبة؛ حيث كانت ألمانيا ضمن الجغرافيا التي كان يُطلق عليها مصطلح الإمبراطورية البروسية. وعليه إذا كان من المفروض تحديد مناط أو ملاك، فقد وجبت الإشارة عند ذلك إلى عصر التنوير. إن كانط ـ الذي كان أحد أهم أقطاب هذه المرحلة، وهو ينتمي بطبيعة الحال إلى المرحلة المتأخّرة من عصر التنوير ـ طبعت له رسالة تحت عنوان (التنوير). كان هناك شخص يُدعى مندلسون، طرح في حينها على المنظّرين والمفكّرين سؤالاً عن ماهيّة الظاهرة التي شاعت على الألسنة، تمّ تداولها مؤخّرًا تحت عنوان التنوير؟ وقد أجاب المفكّرون عن هذا السؤال. ثم قام لاحقًا بجمع هذه الإجابات ونشرها. فما هو هذا التنوير الذي يتمّ الحديث عنه بوصفه عنصرًا أو عناصر للتفكير الحديث؟ إنّ الأمر أسهل بالنسبة لنا فيما يتعلّق بالعلوم التطبيقيّة أو العلوم التجريبيّة نوعًا ما؛ لأنّ الملاكات والمعايير تكون هناك قابلة للقياس، ويمكن لنا أن نتفاهم على أساس نوع من الكميّة والتجربة، ونقوم بتنظيم التعريفات على أساس من تلك المقاييس. وأمّا فيما يتعلّق بالعلوم الإنسانية والاجتماعيّة، حيث يدور موضوع بحثنا بطبيعة الحال حول الإنسان وهو متعدّد الأبعاد والأعماق، فسوف

ينطوي نشاطنا البحثي على شيء من الصعوبة والتعقيد. ولكن على العجالة يمكن القول: إن التنوير عبارة عن رؤية إلى الإنسان والحياة الاجتماعيّة والحقوقيّة والطبيعيّة حيث يقيم مدار حياته على أساس قابلياته. إنّ الكتاب الشهير لجان جاك روسو بعنوان «العقد الاجتماعي». أنّ الإنسان لا يحتاج في إدارة شؤونه إلى مصدر غير عقله وذكائه. وإنّ عقله وذكاءه عقل وذكاء مكتف بذاته، وإنّه بتعبير أبسط يمكنه إدارة نفسه، ولا يحتاج إلى قيّم ومتولّ آخر لأموره. وقد تجلّى هذا المعنى في فلسفة كانط وهي الأكثر أهميّة من حيث الاعتبار والشمول في كلمة واحدة وهي (تأصيل الذات). وهذه هي الناحية الاستقلالية التي يظهرها العقل ويبديها من نفسه سواء في المعرفة أو في العمل، أي في حقل الأخلاق. ويطلق على ذلك في المصطلح المعجمي عنوان الاستقلال أو الحكم الذاتي؛ بمعنى الأصالة الذاتية التي يتمتّع بها الإنسان تكون بلحاظ استعداده وقابلياته الخاصّة، وإنّ هذا الاتّجاه يمثّل الوجه المشترك لجميع الأبعاد الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية والفنية وما إلى ذلك، حيث يمكنه الاستفادة من مدّخراته وقابلياته الداخلية في بيان جميع الأبعاد وتنظيمها. يمكن أن نضع لهذه الظاهرة ـ التي نصطلح عليها بالتنوير ـ اسم النزعة الإنسويّة. وأمّا إذا أردنا أن نعرف ما هو الفرق بين التنوير والنزعة الإنسويّة في المرحلة الجديدة التي بدأت منذ نهاية القرن السادس عشر ومستهلّ القرن السابع عشر للميلاد، وجب القول إنّ الحدّ الأدنى من الاختلاف بينهما يكمن في أنّ التنوير قد أوصل هذه الناحية الإنسانية إلى كمالها. بمعنى أنّ التنوير بدا وكأنه مشروع بلغ نهايته فيما يتعلّق بمحوريّة الإنسان. إنّ هذا التصوّر لم يوفّر شيئًا إلا وعمل على توظيفه في إضفاء الاستقلال على وجوده. يطلق على هذه الظاهرة في المصطلح الفلسفي عنوان الأصالة الذاتيّة الكاملة أو أصالة العقل ويتم التعبير عنه في المصطلح الإنجليزي بـ (Subjectivism) أو (subjectivity). بمعنى إرجاع جميع الأمور والأبعاد إلى «أنا المفكّر»، لا أنا المثال أو الناحية المتصوّرة والموهومة إذا أردنا تبسيطها. لا بذلك المعنى الذي يعبّر عنه كانط بقوله: لولا الإنسان لما كان هناك معنى للعالم. يمكن لشخص أن يسأل ويقول: إذا لم يكن الإنسان موجودًا، فهل يعني ذلك أنّ العالم غير موجود؟ والمهمّ هو أنّ العالم إنّما يكتسب معناه ومفهومه من خلال هذا الإنسان، وبالإنسان يتمّ تعريف الجهات والعلاقات، بل وأكثر من ذلك؛ فبالإنسان يكتب التعيّن والتشخّص للأشياء. وعلى كلّ حال فإنّ هذا المعنى إنّما يكتب له التحقّق والفعليّة في ظاهرة التنوير. وربّما لم تتّضح أهميّة الإنسان والفاعل المعرفي على هذا النحو حتى في بداية المرحلة الجديدة، وعلى يد فلاسفة من

أمثال: رينيه ديكارت، وفرانسيس بيكون وغيرهما من الناشطين في حقل العلوم التجريبية. كان الأمر يحتاج إلى قرن أو قرنين من الزمن وفي القرن الثامن عشر للميلاد ليكتب التحقّق لهذا المشروع، حيث يتمّ بيانه في فلسفة كانط، أو يصل إلى نظم ونسق مقبولين، ويظهر بعد كانط في فلسفة باسم فلسفة هيغل على شكل منظومة فلسفية ميتافيزيقية، لم يكن من الممكن ـ بحسب مصطلح المؤرخين والمنظرين في الفلسفة ـ أن يكون أكمل من ذلك. وفي الحقيقة يمكن القول إنّ فلسفة هيغل تمثّل المرآة العاكسة لجميع الجهود النظريّة والفلسفية للإنسان الحديث في تأسيس المنظومة الميتافيزيقية. الإنسان في فلسفة هيغل بلغ أقصى قدرته؛ بمعنى أن المثال أو الروح أو الـ (guist) أو المطلق لدى هيغل، هو الموضوع الإنساني ذاته الذي يكتب التعينّ والتحقق للتاريخ أيضًا. ليس لدينا شيء منفصل عن الموضوع ناهيك عن أن يكون ذلك الشيء هو التاريخ، وعلى هذا الأساس فإنّ جميع الشؤون والأبعاد الممكنة تتجلّى بنحو من الأنحاء في الذهن والتفكير، وعلى حدّ تعبير هيغل في هذا المثال المطلق الذي يظهر بطبيعة الحال في الإنسان ووعيه. لقد كنّا بحاجة إلى ما يقرب من سبعين أو ثمانين سنة بعد موت هيغل (الذي توفي سنة ١٨٣١ للميلاد)؛ لنصل إلى بدايات القرن العشرين للميلاد، حيث نشهد نوعًا من ردّة الفعل على هذه الفكرة المثالية المفرطة، وتظهر الناحية الذاتانية البشرية في التفكير الغربي. وقد تجلّت أولى مظاهر هذا الاعتراض أو ردّة الفعل مباشرة بعد هيغل في أفكار سورين كركيغارد حيث طرح نوعًا من محوريّة أو مركزيّة الإيمان. إنّ إيمان أمثال كركيغارد كما هو إيمان ديني هو إيمان فلسفي أيضًا؛ بمعنى أنّه يقترب من نوع من الميتافيزيقا، ولكن حول محورية الله، والمصير، والمشيئة، أو الفعل الإلهي في العالم، ولكنّه بطبيعة الحال يتّسم بصبغة يهوديّة ومسيحيّة بالكامل؛ إذ يقوم على أساس رواية العهدين عن كيفيّة خلق الإنسان وحياته على هذه الكرة الأرضيّة وتقديره ومصيره وعاقبته. إنّ المصير والعاقبة من العناصر الهامّة في فلسفة كركيغارد. ويمكن القول ـ بطبيعة الحال ـ إنّ هذا المصير من الناحية الأخلاقية يقع في النقطة المقابلة لما كان يطرحه كانط تقريبًا. بمعنى أنّ هذه العاقبة وهذا المصير يتحدّد في فلسفة كانط على يد الإنسان، في حين أنّه في فلسفة كركيغارد يتمّ تحديده من قبل الله أو ذلك الشيء الذي كتب وتمّ تحديده منذ الأزل، ليتحقّق ويصل إلى مرحلة الفعليّة بالتدريج. وفي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين للميلاد ظهرت إحدى أهمّ الوقائع أو ردود الفعل على هذه الذاتانيّة من خلال فلسفة أو تحذيرات فريدريك نيتشه. ويمكن القول بمعنى من المعاني أنّ المنتقد الأكبر

للحداثة هو الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه الذي وافته المنيّة سنة ١٩٠٠ م. لقد عمل نيتشه على نقد تيّار فكريّ يعود بجذوره في البداية وعند الولادة في اليونان، وتواصل لاحقًا في المراحل التالية على نحو ما ذكرت في بداية كلامي، وصولاً إلى رينيه ديكارت وفي نهاية المطاف إلى إيمانويل كانط، وبعده إلى المثاليّة الألمانية، ومن ثم وصوله إلى عصر نيتشه الذي اعتبر ذلك نوعًا من الابتعاد عن الحقيقة، والابتعاد عن جوهر الذات وطبيعة العالم، والابتعاد عن المعنى الحقيقي للحياة، ونسيان الحياة بالمعنى الحقيقي للكلمة على حدّ تعبيره. وعلى الرغم من أنّ نيتشه يمثّل من الناحية الفلسفيّة الوجه الأبرز والطليعي في هذا التيّار، ولكن يمكن أن نذكر إلى جانبه الكثير من الوجوه الأخرى، ويجب في البين اعتبار شخصيتين هما الأكثر بروزاً من بين هذه الوجوه، وهما: سيغموند فرويد، وكارل ماركس. وفي الحقيقة كان كل من نيتشه وماركس وفرويد الممثلين الأمناء في نقد الحداثة، باعتبار تعريفهما بل وحتى كشفهما عن ماهية التفكير الحداثوي وقوامه، وهو الشيء الذي ربّما كان خافيًا على الآخرين. فقد أظهر سيغموند فرويد أنّ الإنسان الحديث وصل إلى مرحلة بحيث حصر جميع أموره بالمكتسبات بما يتناسب مع استجاباته وردود أفعاله الغريزية، وعمل كارل ماركس ـ من خلال إظهاره لحالة باسم نسيان الذات أو النسيان التلقائي في خضم العجلات المسننة للتفكير التقني ـ على تقديم بديل، وذلك في التفكير الاشتراكي والتقرير المادي للتاريخ، والوصول إلى ذلك النمط الذي نعرّف عنه بالماركسية، وبطبيعة الحال فإنه يمكن من وجهة نظره أن يكون ذلك بديلاً للإنسان المغترب عن ذاته.

*** لكن كيف تحوّلت ما بعد الحداثة إلى حاضنة لظهور أنواع شتّى من التيّارات الفكريّة/ الفلسفيّة في الحضارة الغربيّة الحديثة؟**

لقد شهدنا في القرن العشرين للميلاد تبلور الكثير من التيّارات الهامّة في تاريخ الغرب خصوصًا وفي تاريخ العالم عمومًا. اسمحوا لي بالحديث عن آخر شخصيّة أتينا على ذكرها آنفًا. وأعني بذلك ظهور الثورة سنة ١٩١٧م حيث عرضت مساحة كبيرة من العالم على مدى ما يقرب من ٧٠ إلى ٨٠ سنة لآثارها وتداعياتها أو شعاراتها ومثالياتها لبناء مجتمع اشتراكي وشيوعي، وقد تركت بعض المنجزات بطبيعة الحال، وما أكثر الأمور التي أخذتها من الإنسان في الوقت نفسه، وإنّ دراسة نوعيّة التأثيرات التي تركتها الماركسية في القرن الماضي وهذا العقد الأوّل والثاني من القرن الحادي والعشرين للميلاد، حيث يشكّل هذا لوحده مادّة في غاية

الأهميّة في حقل الأنثروبولوجيا، وليس في حقل علم الاجتماع فقط. تصل هذه التيّارات في حقل التأثيرات الفلسفية إلى هذه النقطة المحوريّة من سؤالكم، وهي رؤية وفكرة باسم ما بعد الحداثة التي هي عبارة عن مجموعة من المفكرين الذين ظهروا بشكل رئيس في القرن العشرين للميلاد، والقليل منهم في القرن الحادي والعشرين للميلاد؛ حيث إنّ أكثرهم والوجوه البارزة منهم لم تعد على قيد الحياة، يمكن القول إنّهم متأثّرون بفكر نيتشه، ويرون أنّ نيتشه بمثابة الأب الفكري لهم، أو أنّهم في الحد الأدنى متأثرون بتحذيراته وتنبيهاته ووخزاته القائمة على محوريّة الإنسان بوصفه موضوعًا. وإنّ أشخاصًا من أمثال: فوكو، ودريدا، ورورتي، والكثير من الذين لا يعتبرون من الفلاسفة رسميًّا، ولكنّهم أبدوا بعض الأفكار الفلسفيّة الهامّة، من أمثال: هابرماس وعدد ملحوظ من الكتّاب الهواة الذين عملوا على شرح كلماتهم وتفسيرها، يندرج هؤلاء بأجمعهم ضمن المفكرين في مرحلة ما بعد الحداثة. فما هو ذلك الشيء الذي تنشده مرحلة ما بعد الحداثة، وما هو الوجه المشترك بين جميع هؤلاء في مجالات الفن والأخلاق والأدبيات والفلسفة بطبيعة الحال؟ لقد تمّ تسويغ نوع من اللا مفهوم بمعنى العبور على الأساليب أو الشواخص أو الأطر الجافة والمتصلّبة فيما يتعلّق بالتفكير والعمل. وربما كان إيمانويل كانط هو الممثّل الأهمّ لهذا التفكير. إنّ فلسفة كانط النقدية سواء في مرحلة التنظير أو العمل أو في مرحلة الإنتاج، أي في الأثر الفني ذاته تعمل على السماح بقوالب معيّنة هي بمثابة الأجهزة السابقة، وتسجّل جميع ما تقدّم من شؤون البشر. إنّ ما بعد الحداثة تريد الإطاحة بجميع هذه المنظومة، وتدعو الإنسان إلى تحرير نفسه من هذا الإطار الذي فرض عليه ويفسّر له مرحلة التنظير والعمل. ومن هنا فإنّهم يذكرون هذه الناحية من اللا مفهوميّة بوصفها واحدة من خصائص ما بعد الحداثة. إنّ اللا مفهوميّة هنا لا تعني الإهمال أو التفاهة أو العدميّة، وإنّما هي نوع من الحريّة المطلقة في حقل التنظير والتأمّل حيث لا تتّخذ شكل التبويب والتصنيف الفلسفي بالضرورة. إنّه نوع من التفكير الحرّ الذي نروم أن نستعيره من إيمانويل كانط، وإن كان لا يسانخ التفكير الكانطي، ولكن لا بأس به على مستوى الألفاظ والمفردات. وفي النقد الثالث يتحدّث عن مصطلح باسم اللعبة الحرّة بين الفاهمة والخيال، ولهذا بحث مستقل، بيد أنّنا نستعير منه مصطلح اللعبة الحرّة في إطار شرح ما بعد الحداثة، بمعنى وجود نوع من الأداء أو القدرة على تبديل المواضع الحرّة بين الفكر والعمل، وكسر للأطر التقليدية في الأنثروبولوجيا الذي هو من أهم مفاصل ما بعد الحداثة وأجزائها. إنّ كسر

هذه الأطر من الناحية الأنثروبولوجية يظهر في جميع الأبعاد؛ حيث يظهر بمختلف الأنحاء في حقل الأخلاق وفي حقل السياسة والاقتصاد والحقوق والأدب والفن والمنتوجات البشرية. لقد أتينا على ذكر الأدبيات أو الحقول الفنية ـ على سبيل المثال ـ فإنّ الأساليب المختلفة التي ترونها في فن الرسم أو كتابة الروايات أو سائر المنتجات الفنية، وكأنّها لا تقبل التأطير أبدًا. إنّ الرسم التكعيبي هو رسم (الوجود والعدم). إنّ هذا الأمر رهن بتعريفنا للرسم. فإن اعتبرنا الرسم ضمن الأطر التقليدية للمرحلة الحديثة وما قبل المرحلة الحديثة، بمعنى الأسلوب والإطار ـ وبعبارة أوضح: الضوابط ـ التي إذا تجاوزها الفنان ولم يلتزم بها، لا يعتبر رسمه بوصفه عملاً فنيًّا مقبولاً. ويتمّ فيه رعاية القرائن والتناسب والأبعاد وأنواع الضوابط الأخرى بشكل دقيق. بيد أنّ الرسم التكعيبي لا يتقيّد بأيّ واحد من هذه الأطر. ولا يمكن قياسه بحقل الشعر أو المسرح وصناعة الأفلام وغيرها من الفنون بالأساليب التقليدية، وكأنّه نابض أطلق له العنان، ولم تعد السيطرة عليه أمرًا ممكنًا. وبالمناسبة فإنّ من تجلّيات هذه اللعبة الحرّة والتي ظهرت في الكثير من الكتابات الأخيرة وتحليلات المفكرين المعاصرين، هو هذا العالم الذي نصطلح عليه اليوم عنوان العالم الافتراضي والرقمي الذي تقوم برمجته على أساس الصفر والواحد. بمعنى أنّ الفضاء الحاسوبي يقوم على معادلة رياضيّة دقيقة وانضباط خاص، إلا أنّ تجلّياته لم تعد تعترف بالصفر والواحد، بل تمّ تأسيسه في الأصل ليحطّم جميع هذه القيود والحدود. عندما يصل الفضاء الافتراضي إلى مستوى من القدرة بحيث يتسلّل إلى أعمق نقطة في حياة الأشخاص، ويعمل على إظهار أبعادها، لا ترون ذلك من الناحية النظريّة أمرًا قابلاً للتطبيق سواء في الأنثروبولوجيا أو في حقل فلسفة الحقوق بالمعايير التقليدية. وإذا كان الإنسان يراها قابلة للتطبيق، فإنّه يكون قد تجاوزها. وإنّ الذين يعمدون إلى تحليل هذا الفضاء الافتراضي أو حتى تبريره، يقولون إنّ هذه هي الضريبة التي يتعيّن على الفضاء الافتراضي أن يدفعها. إنّ الإنسان يستفيد من إمكانات هذا الفضاء الافتراضي ومعطياته، وعليه أن يتقبّل هذا النوع من الأضرار المترتّبة عليه. وإذا حدث في نهاية المطاف ما لا يُحمد، تعيّن علينا العمل على تعريف ضوابط جديدة ضمن هذا الفضاء، فإذا تمّ الاتّفاق عليها أمكن لنا الحصول على كوابح لإدارة هذا الفضاء والسيطرة عليه. إذًا، يمكن تبرير ما بعد الحداثة في سؤالكم من خلال أخذ هذه السوابق والخلفيات بنظر الاعتبار.

*** هناك اختلاف بين المؤرخين حول ممثّلي فكر ما بعد الحداثة، هل لكم أن تضعونا بأبرز هؤلاء؟**

ظهرت في هذا الفضاء آراء متعدّدة. فإن أردنا إعداد قائمة بأسماء الممثلين لهذا التيار، نكون في الواقع قد أردنا طلب المحال. ومن بين الدلائل على هذه القضيّة أن أشخاصًا دخلوا في دائرة الحقول الرسمية للعلم والمعرفة والمنظومة المعرفيّة من قبيل الفلسفة، من هم ليسوا بفلاسفة أصلاً، بيد أنه يتم التعامل مع رؤيتهم بوصفها رؤية فلسفية. أو هناك من دخل في حقل الفن ـ سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية ـ وربما لم يكونوا جامعين لشرائط الفن بالمعنى المضموني والتقليدي للكلمة. وعليه فإنّ قولنا: ما هي قائمة أسماء المفكرين في تيار ما بعد الحداثة؟ سؤال في غير محلّه، ولا يمكن أن نعثر له على جواب. وعليه فإنّ تبويب المفكرين في تيّار ما بعد الحداثة إذا كان ممكنًا -وهو من وجهة نظري في غاية الصعوبة ـ ولكنّه على كلّ حال يتمّ بعد المسامحة التامّة ومع نوع من غضّ الطرف عن بعض مميزات ما بعد الحداثة وخصائصها. ونتيجة لذلك اشتمل ما أطلقنا عليه عنوان اللا معنى والإنسيابيّة الكثير من الأشياء والكثير من الأشخاص. لو ذكرنا واحدةً من أهم وجهات النّظر أو أحد أساليب الرؤية والتفكير ما بعد الحداثوي ضمن تيار ما بعد الحداثة، يجب أن نذكر الهرمنيوطيقا. والذي يُترجم إلى علم التفسير أو علم التأويل، وهي بطبيعة الحال ليست ترجمة دقيقة، حيث يتبلور ضمن هذا التغيير في الاتّجاه بالنسبة إلى الرؤية الحديثة. إنّ مدّعى الهرمنيوطيقا بشكل عام هو أنّ الإنسان في مواجهة النّص وقراءته وفهمه، لا يمكنه أن يحشر نفسه ضمن أطر معيّنة وضوابط مقولبة. وتلك اللّعبة الحرة تظهر نفسها هنا. إنّ الهرمنيوطيقا تمثّل نوعًا من التقيّد الحرّ بالنصّ. وبطبيعة الحال فإنّ هذا التقريب ليس نوعًا من الهجر والهلوسة، ولكن في الحقيقة هو عكس القضية، والتي هي ليست عبارة عن إمكانية الوصول إلى تفسير أو تأويل مثل تفسيرات وتأويلات المرحلة التقليدية، بحيث يكون قابلاً للتحويل. ومن هنا يذهب الهرمنيوطيقيون إلى الاعتقاد بتعدّد القراءات. ومن صلب الهرمنيوطيقا يتمخّض ـ بطبيعة الحال ـ نوع من النسبية في الفهم والإدراك، وإنّ هذه التعدّديّة هي تعدّديّة قهريّة يفرزها هذا النّوع من الرؤية. وعلى هذه الشاكلة فإنّنا عندما نتحدّث عن مرحلة من قبيل مرحلة كانط، وعندما نتحدّث عن علم باسم علم التفسير، لا يزال هذا العلم علمًا منضبطًا، لا يسمح إلا لعدد خاص من الأشخاص بدخوله، ويتمّ إمضاء قابلياتهم. بيد أنّ الهرمنيوطيقا الحديثة ولا سيّما منها الهرمنيوطيقا الفلسفيّة تجيز ذلك،

حيث تسمح لكلّ شخص بمواجهة النص، وعرض أبعاد فهمه، ومن ناحية يوجد تمايز ورجحان بين هذه الأبعاد الفكرية والقراءات المتعدّدة.

*** هل لكم أن توضّحوا أنواع النظريات بشأن الحداثة وما بعد الحداثة؟**

لو اعتمدنا على المؤلّفات الرسميّة لهذه المرحلة، والتي كتبها أمثال بول ريكور وجاك دريدا وغيرهما، يجب أن نعتبر ما بعد الحداثة حالة، وليست مرحلة تاريخيّة. بمعنى أنّ الإنسان قد وجد نفسه في حالة مختلفة عن الحالة السابقة، وكأنّه وجد الحالة السابقة غير كافية أو متطرّفة أو متصلّبة أو غير مرضية، أو أيّ حالة أخرى نأخذها بنظر الاعتبار. وأراد الآن تجربة حالة جديدة. ولذلك عندما نقول إنّ نسبة ما بعد الحداثة إلى الحداثة، ليست من قبيل نسبة المرحلة الجديدة إلى مرحلة العصور الوسطى. كائنة وغير كائنة. كائنة حيث إنّ هذا اعتبار رؤية مختلفة. بيد أنّها كذلك ليست بمعنى نوع ثورة حدثت في الأبعاد الصناعيّة والعلميّة والأدبيّة والأخلاقيّة أيضًا. لا شكّ في أنّ هذا الأمر لا يشبه ذلك الشيء التي حدث تحت عنوان عصر النهضة أو حركة الإصلاح الديني في الفترة ما بين القرن الخامس عشر والسادس عشر للميلاد. لم يحدث شرخ فيما بين الحداثة وما بعد الحداثة. بل ويمكن القول صراحة إن ما بعد الحداثوي يستفيد من قابليات الحداثة. لا أنّه ينتهك الحداثة. ومن هنا نجد في بعض الكتابات من يخطئ في اعتبار ما بعد الحداثة نوعًا من العبور أو نوع من الانفصال عن الحداثة، وهذ تعبير خاطئ. وفي الحقيقة يجب علينا القول إنّ القابلية ذاتها التي تحدّث عنها إيمانويل كانط تحت عنوان النقد، وتجلّى في انتقاداته الثلاثة، عاد هذا النقد ـ بمعنى قدرة العقل والذكاء البشري ـ في ما بعد الحداثة مرة أخرى ليلتفت إلى نقد ذاته، غاية ما هنالك بشكل مختلف عن النقد الكانطي. ونحصل على نوع من الانتقاد الذاتي على حدّ تعبير بعض الكتاب من أمثال هابر ماس. ومن هنا فقد تبلور في هذا الخطاب أو ساحة ما بعد الحداثة شيء بعنوان التفكير النقدي، ليس هو بالضرورة التفكير الكانطي ذاته بالمعنى الدقيق للكلمة. والذين يمثّلون هذا التفكير من أمثال بوبر وغيره، ومن هنا إذا ذكرنا عنوان النسبة، علينا أن لا نخلط ذلك بالمرحلة المتقدّمة من تاريخ الغرب وتاريخ العالم حيث نتصوّر ظهور بناء جديد من بين ركام هذه الخرائب. كلا لم يكن شيء من ذلك، وفي الحقيقة فإنّ ما بعد الحداثة لا تنتقد بعض مميّزات تفكير الحداثة، بل إنّها تصرّ عليه، بل وتدخله بنحو من الأنحاء في مقوّماتها الفكرية أيضًا. إنّ أهمّ عنصر مقوّم لفكر ما بعد

الحداثة هي هذه الناحية الذاتانيّة منه. وبالتالي فإنّ الموضوع موجود ولا يمكن نسيانه، إلا إذا تحقّقت شمس أخرى داخل الساحة الإنسانية والعالمية، وهو أمر يبدو مستحيلاً من وجهة نظر مارتن هايدغر مع وجود التفكير التقني، وإنّما يمكن التذكير به فقط. كأن نجلس هنا أنا وأنت ونتمنّى شيئًا ليس له وجود في الخارج والفعل، ولكنّنا نستطيع أن نتحدّث عنه، ويتّخذ صبغة ذكرى أو أمنية أو مثال، في حين أنّ وجوده الخارجي موضع شك وتساؤل. وعلى هذا الأساس فإنّ عناصر التفكير الحداثوي وأجزاءه محفوظة في ما بعد الحداثة، وبعضها لا يزال باقيًا على حاله. وطبقًا لظرفيات التفكير ذاته تتجلّى وجهة نظر جديدة تحمل خصائص ذلك التفكير النقدي والانتقادي. إنّ البنية الهشّة لدريدا على سبيل المثال هي عبور من البنى المتصلبة، بيد أنّها في الوقت نفسه وفيّة لمعطيات التفكير الحديث أيضًا. نحن لا نستطيع أن ننتهكه. والآخرين الذين جاؤوا بدورهم حقًا أو هم منتسبون إلى تيّار ما بعد الحداثة، ويعتقدون أنّه بمعنى من المعاني لا يمكن الانتساب إلى التفكير ما بعد الحداثوي من خلال تجاوز التفكير الحداثوي وانتهاكه، وهذا أمر في غاية الأهمية. وفي الحقيقة فإنّنا قد توصّلنا من طاقة الحداثة وقوّتها إلى مثل هذا المعطى الفكري والمساحات الفكرية.

*** بالالتفات إلى واقع الحضارة الغربية، ما المآل الذي تتوقعونه لمستقبل هذه الحضارة بعد التحوّلات الكبرى التي عصفت بها؟**

هذه هي المسألة التي تحظى اليوم باهتمام عدد من المفكرين ـ سواء في الغرب أو خارجه ـ وهي أنّه بعد كلّ هذه المقدمات والتوالي وتصرّم مختلف التجارب البشرية، ولا سيما الوضع الراهن للبشر، والذي لا يمكن أن نضع عليه غير اسمه الحقيقي وهو (الواقع المأزوم للبشر)، حيث كلّ شيء فيه مضطرب، ولا سيما في الغرب حيث إنّه عندما ينظر إلى نفسه يرى أنّ جميع قابلياته قد كشفت ولم يبقَ شيء قابل للكشف ثانية، وأنّ أهداف التنوير قد زالت بالمرّة. الأمل المنشود بالسلام، والمساواة، والعدالة وما إلى ذلك، وعلى حدّ تعبير أحد الناقدين المعاصرين لكانط؛ حيث رسم لوحة لمقبرة وكتب فوقها: (أرض السلام)؛ بمعنى أنّ الناس لا يمكن لهم تحقيق السلام الدائم فيما بينهم إلا إذا كانوا موتى. إنّ هذا الإنسان ما دام على قيد الحياة لا يمكن له تحقيق هذه الغاية أبدًا، لا سيما منذ نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر للميلاد وإلى يوم الناس هذا، حيث نرى كيف بلغت الجرأة بهذا الإنسان بحيث أخذ ينتهك حتى المبادئ والقوانين التي أقرّها بنفسه

وتبجّح بأنّه هو من وضع أسسها وقواعدها، من قبيل: الحرية، والمساواة، والأمن، وحقوق الإنسان، ولكنّهم مع ذلك ينتهكونها بكلّ بساطة، ولا ينبس أحدهم ببنت شفة. ويمكن لكم أن تلاحظوا الآن في الساحة السياسية والاجتماعية في عصرنا الراهن ولا سيما في المواجهة مع البلدان الإسلامية، فإنّها من الوضوح بحيث لا نحتاج معه إلى الإعادة والتكرار، إذ تجدون الغرب في الوقت الذي يدّعي التقدّم وأنّه طليعيّ في القانون واحترام القوانين، إلا أنّه لا يستطيع أن يتحمّل وجود بلد حرّ ومطالب بالاستقلال مثل بلدنا، يريد أن يعتمد على نفسه، وأن لا يكون عالة على الآخرين، ولا يسمح للآخرين بالتدخّل في شؤونه. قال بوش الابن ذات مرّة في فترة رئاسته للولايات المتحدة الأميركيّة: إنّ على العالم أن يختار إما الوقوف معنا أو ضدّنا. يمكن لكم أن تضعوا ذلك إلى جوار الغاية التنويرية لكانط. وضعوا ذلك إلى جوار التفكير في مرحلة ما بعد الحداثة. ما هو التحليل الفلسفي والأنثروبولوجي والاجتماعي لهذه القضية؟ وعلى كل حال فإنّ الذي قال هذا الكلام لا هو فيلسوف، ولا هو مفكر، ولا هو بالشخص الذي يمكن القول بأن كلامه من النوع الذي يعتدّ به من الناحية العلمية. ولكنّه يمثّل اتّجاهًا فكريًّا. إنّه في الحقيقة يمثّل اتّجاهًا فكريًّا كان كامنًا، وقد عبّر عنه من موقعه الدبلوماسي، أو من موقعه كرئيس للولايات المتحدة الأميركيّة. فسواء أكان ملتفتًا إلى تبعات هذا الكلام أم لا. إنّ العالم إمّا أن يكون معنا أو ضدّنا. ماذا يمكن أن نسمّي هذا الكلام؟ هل هناك ما يمكن أن يليق بذلك غير الدكتاتورية والتجبّر والاستكبار والطغيان وإنكار وجود الآخرين؟ وبطبيعة الحال لو وصفنا ذلك بالعدمية، ربّما كان ذلك أدق وصف لهذه الظاهرة، حيث عبّر عنها فريدريك نيتشه. بمعنى أنّه ليس هناك شيء ـ حتى أكثر الأمور البديهية والقوانين الواضحة التي تواضع عليها الإنسان سواء تلك التي كتبها أو لم يكتبها ـ يمكنه أن يقيّد الإنسان. إنّها عدميّة بحتة. وأمّا الدين والأخلاق والوجدان والضوابط التي يضعها الإنسان لنفسه كحدّ أدنى، فأمرها واضح. وعليه فإنّ مستقبل هذه الحضارة يواجه تحديًا جادًا من قبل المفكرين المعاصرين. إنّ الكثير من المفكرين يرون هذا المستقبل قاتمًا بالكامل، وفي الحقيقة يرون نوعًا من عدم المستقبل وعدم التاريخ في غد البشر. وأما بالنسبة لنا بوصفنا من المسلمين الذين نقدّم أفكارنا وآراءنا ونبيّنها ـ بطبيعة الحال ـ على أساس من التعاليم القرآنيّة وأحاديث المعصومين عليهم السلام، لا نرى المستقل على مثل هذه القتامة والظلام، ولا نرى مستقبل العالم مصيره التقنية والقوة القائمة على الثروة ورأس المال والأسلحة والوسائل والإمكانات الحديثة والمتطوّرة. نحن نعتقد بالتأثير الإلهي في العالم

على مستوى الفعل والعمل، وأن غاية العالم وهدايته تتجه نحو غاية محدّدة ومعيّنة، وكما تعلمون فإنّ الفكر الإمامي الاثنى عشري قائم على أصل المهدويّة، حيث يمثّل هذا الأصل عرضًا عريضًا وجوهريًّا في مصير العالم ونهايته، وأن جميع هذه الأحداث ـ بما في ذلك ما هو أكثرها مرارة ـ سوف يؤدّي إلى حالة مختلفة، وأنّ الله سبحانه وتعالى ـ بناء على أصل الهداية وبعثة الأنبياء والأوصياء ـ قد بشّرنا بمستقبل واعد وواضح.

*** ما هي طبيعة الماهيّة السياسية لما بعد الحداثة؟**

هناك لدينا الكثير من التأمّلات الجديدة في حقل نظرية الليبرالية والتفكيرالقائم على الديمقراطية. وقد حدث نوع من تعديل أو إصلاح الليبرالية في آراء المتأخرين. وقد كان أحد أهمّ تجليات ذلك ما قام به هابرماس تحت عنوان إصلاح الحداثة. إنّ هذا الإصلاح والتعديل يمثّل نوعًا من التبديل في مواضع العناصر. يبدو أنّه لا يزال هناك في حقل السياسة نوعًا من التصلّب والإصرار والدوغماتية التي تلقي بظلالها على الحداثة وما بعد الحداثة. وهذا الجزم أو الرؤية المتصلّبة عبارة عن التصوّر التاريخي في الفلسفة. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار نهاية العالم أو نهاية التاريخ أو المحطة الأخيرة من التاريخ عبارة عن الليبرالية والديمقراطية. وحتى الآن لم يتعرّض هذا الجزم إلى نقد جادّ. على الرغم من أنّ الكثير من هؤلاء المفكرين في حقل الفلسفة السياسية قد تحدّثوا حول ما بعد الليبرالية أو ما بعد الديمقراطية. كما تحدّث البعض منهم عن مفهوم ما فوق الحداثة بدلاً عن مفهوم ما بعد الحداثة. بيد أنّ لهذه النظريات مجرّد ناحية نظرية أو أكاديمية. ولكن لم يتحقّق في واقع الأمر شيء من تقييم الظرفيات والإمكانات. يجب أن يحدث تغيير جوهري، وإلا فإنّ هذه الألعاب وتغيير مواضع العناصر، يبدو أنّه لا يقضي على المشكلة الرئيسة. إنّ هذا التصوّر التاريخي الذي حدّد أوّل التاريخ ووسطه مسبقًا، بما يتطابق مع فهم الموضوع، ويدّعي أنّ هذا ما يجب على الناس أن يقبلوه، وليس أمامهم من طريق آخر، يمثل في حدّ ذاته دكتاتورية ونوعًا من الجزميّة الفكريّة التي لا يسمح فيها الحداثوي ولا ما بعد الحداثوي لنفسه أن يفتح كوّة في جدارها أو أن يعيد النظر فيها. لماذا يجب أن يكون مستقبل البشر مقرونًا بالديمقراطية والليبرالية. أين تمّ تسجيل هذا القانون غير المكتوب وتثبيته؟ ثم إنّ كتاب الله والكلام الإلهي لم يسمح بذلك ولا يراه مقبولاً، والعقل بدوره لا يرتضيه. لماذا يعمل ذلك العقل ـ الذي يجب أن تكون له تلك القوّة في القرن الثامن عشر للميلاد (عصر

التنوير) بحيث يكون ناقدًا لذاته ـ على تلك الناحية الانتقادية القائلة بأنّ مستقبل البشر ليس مستقبلاً لا ديمقراطيًّا. على الرغم من ظهور بعض الالتفاتات في بعض الكتابات الأخيرة، والتي تقول: ما هو البديل الذي يقدّمه الناقدون لليبرالية والديمقراطية من أجل الحفاظ على النظم الاجتماعي؟ يمكن لهذا الأمر أن يشكل بداية الانطلاق. وللأسف الشديد فإن الذين يسعون إلى البديل كأنهم يلتحقون بهذه الرؤية في منتصف الطريق، وليس من بدايتها وأصلها وجذورها. بمعنى أنه يجب عليهم تجاوز هذا الطريق الصلب والقاسي الذي رافق الإنسان طوال هذا المشوار. على الرغم من قولهم في التصور التاريخي إن المرحلة الهيجلية قد انقضت وأن المرحلة الميتافيزيقية والأنظمة الفلسفية الكبرى قد انتهت، بيد أنّهم إنّما يفكّرون ضمن إطارها من الناحية العملية، ولا يمكن لهم تخليص أنفسهم من قيودها وأغلالها. ومن هنا يتعيّن عليهم تصوّر تغيّر آخر بمعزل عن تلك التي أمليت عليهم في تضاعيف كتب النظرية السياسية والاجتماعية والعلوم السياسية. وعلى هذا الأساس يتمّ طرح البحث عن تحوّل العلوم الإنسانية أو العلوم الإنسانية الدينية أو العلوم الإنسانية الإسلامية في بعض البلدان الإسلامية؛ إذ هناك في العلوم الإنسانية فرضيات إذا لم يتم تجاوزها أو إعادة النظر فيها، فإن جميع النتائج والقضايا المترتبة عليها سوف تكون متشابهة تقريبًا. ولذلك يمكن القول بوجود روح واحدة للعلوم الإنسانية. وهي الروح التي يمكن أن تنفخ في جسد العلوم الإنسانية. وبطبيعة الحال فإنّ هذه ليست نظرية مستحيلة، وإن كانت في غاية الصعوبة والتعقيد.

أنطولوجيا العقل الغربي قامت على الفصل الحاد بين الطبيعة والوحي

حوار مع الدكتورة عزيزة صبحي

يدور هذا الحوار حول الإشكاليات التأسيسيّة التي نجمت عن العلاقة المعقّدة والملتبسة بين الفلسفة والدين في الفكر الغربي منذ اليونان إلى عصور ما بعد الحداثة.

لقد تركّزت إجابات أستاذة فلسفة الدين في جامعة الإسكندرية على الصّلة الوطيدة بين الأنطولوجيا اليونانيّة والمباني الفلسفيّة التي قامت عليها الحداثة الغربية. وخصوصًا لجهة الأثر العميق الذي أحدثه اليونان في تنظيره للفصل الحاد بين المادة والبُعد الروحي للإنسان.

وفي ما يلي وقائع الحوار:

"المحرّر"

*** هل لنا أن نلقي الضوء بداية على التأسيسات الأولى للعلاقة بين الفلسفة والدين كما ظهرت لنا في بنية التفكير الغربي؟**

اسمحوا لي أوّلاً، وما دمنا نتحدّث تحت مظلّة العلاقة بين الدين والفلسفة في الغرب، أن ألمّح سريعاً، وبصورةٍ مختزلةٍ، أنّ مثل هذه العلاقة التي تتأرجح ما بين التكامل/التناقض/التوفيق، وأنّ ذلك السّجال الفلسفي المطوّل المطروح عبر تاريخ الفكر الفلسفي لم يكن له وجود في الفكر اليوناني الكلاسيكي، قد يُرجع البعض هذا إلى طبيعة المفهوم الديني أو اللاهوتي في اليونان قديماً، وقد يرجعه البعض الآخر إلى طبيعة العقلية الغربية المتسيدة والمتحرّرة من كلّ قيد. وإنّني لا أرى هذا أو ذاك، فلم تكن الصورة بتلك المثاليّة، فحقيقة

لم يكن هناك صراع بين الديني والفلسفي كما نعدهما، وإنّما كان هناك صراع من نوع آخر، صراع بين الفكر (الفلسفة) والمقدّس، ولا أعني بالمقدّس هنا أية صورة من صور الدين، وإنّما الأفكار والموروثات التي اكتسبت بفضل تقادمها شيئاً من التقديس. وفي هذا السياق، يبدو لي أنّ الأمثلة حاضرةٌ في تلك الحقبة. أضرب لكم مثالاً واحداً يوضّح ما أقصده؛ كانت الأسباب الرئيسة لمحاكمة سقراط - وفقاً لروايتي أفلاطون وإكسينوفون - أسبابًا دينية، والحقيقة أن اتّهام سقراط بالفجور وعدم التقوى لا يتعلق بالمفهوم الديني لهما، لكنّه يتعلق بدلالتهما لدى اليونانيين. فالتقوى ليست فقط احتراماً للآلهة وللشعائر الدينية، لكنّها تتضمّن السّلوك العام نحو الآباء والأسلاف وكل أفراد الدولة ومؤسّساتها، وتتضمّن أيضاً الأحاديث أو التعاليم التي قد تنال منها - أي الدولة. وربما كان الأساس في محاكمة سقراط هو ذلك السبب الذي يظهر حيناً ويتوراى أحياناً لكنّه دائماً فاعلاً وقوياً، وأقصد به السياسة، أي موقف سقراط السياسي من الصراع الطبقي بين الأوليجاركية والديمقراطية وتحيّزه لحكم الفرد الذي يعرف.

علي أيّة حال، ما أردت قوله من هذا الاستدعاء لمحاكمة سقراط، إنّه وإن لم تظهر قضية الدين/الفلسفة على ساحة الفكر اليوناني الكلاسيكي فقد كان هناك صراع بين الموروث، القديم، المقدّس وبين الجديد، المستحدث، والمخالف للعادة. إنّ هذا الفكر اليوناني بأطروحاته الفلسفية المتباينة عن العقل، والذي أثر في الفكر الغربي اللاحق وأسّس لمفاهيم التنوير والحداثة، فإنّه أيضاً من وضع هذا العقل في مواجهة جديّة مع التقليد وانتصر للأخير ضدّ الأوّل.

*** بذلت الميتافيزيقا منذ ولدت في أرض الإغريق وإلى يومنا الحاضر ما لا حصر له من المكابدات. اختبرت النومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الشيء كما يظهر في الواقع العيني)، لكنّها ستنتهى إلى أنّ العقل قاصر عن مجاوزة دنيا المقولات وعالم الحس. أمّا النتيجة الكبرى فكانت الإعراض عن الخوض في علم الغيب بذريعة أنّ ما لا دليل عليه بالعقل والتجربة لا يُعَّول عليه. كيف ترون إلى هذه المعضلة التأسيسيّة في الميتافيزيقا؟**

ولد اصطلاح الميتافيزيقا - كما أشرتم - في بلاد الإغريق على يد أندرونيقوس الروديسى، وقد جاء متوافقاً مع دلالته ومضمون المؤلفات التي عنونت به، حيث اطلق على مؤلفات أرسطو التي تأتي بعد الكتب الطبيعية، وإذا كنّا نؤرخ لهذا الاصطلاح - بالقرن الأوّل الميلادى فلا شكّ أنّ دلالته تنسحب على الفكر الفلسفي السابق لا في اليونان فحسب بل أبعد من

ذلك بكثير، حيث نجد نظريات ورؤى ميتافيزيقية معمّقة في الفلسفات الشرقيّة الضاربة بجذورها في عمق التاريخ.

لكنا إذا ما خصّصنا الحديث فيما يتّصل بميتافيزيقا اليونان بوصفها تأسيساً لميتافيزيقا الغرب اللاحقة، فإنّها قد عانت كثيراً من العثرات، بدايةً من الخلط المبتدئ لدى فلاسفة اليونان الأوّل ما بين المادي والميتافيزيقي، وذلك في سعيهم الحثيث ومساءلتهم الدائمة والمتباينة عن أصل الوجود، وإقرارهم بالأصل المادي له، وتصوّرهم للمادة تصوّراً ميتافيزيقياً، حيث أضفوا على تلك المادة مفاهيم: الإحاطة، العلم، والمقدرة، وما إلى ذلك من مفاهيم ميتافيزيقية.

ثم إنّ العقل الغربي - في تلك الآونة - وإن لم يكن يُميّز تمييزاً واضحاً بين المادي والروحي. فإنّه ورغم ذلك، أراد أن يرتفع بالمادي الطبيعي الأرضي إلى مقام المتعالي السماوي. أي أنّ العقل الغربي قد بدأ منذ القرن السادس قبل الميلاد بمحاولة إعلاء المادي إلى الميتافيزيقي، ثم ينتهي في عصوره الحديثة وعبر تطوّره التاريخي وتلقفه للعديد من الفلسفات إلى إنكار الميتافيزيقي وموت الإلهي.

إذا كانت الميتافيزيقا هي البحث في حقائق الأشياء لا في ظواهرها، وكشف الوجود الحقيقي الذي يكمن وراء الواقع المحسوس، وهو ما يمكن التعبير عنه بمصطلحي كانط: النومين والفينومين، فإنّ العقل الغربي قد اختبر منذ البدء الشيئين، وعبر عن الهوة الساحقة بينهما، لكنه ورغم ذلك - فيما يتصل بالفكر اليوناني باستثناء السوفسطائية والشكاك - منح العقل قدرة وإمكانية تجاوز تلك الهوّة، وربما كانت تلك الجرأة، والثقة في العقل وإمكاناته وتجاوزه، والتي ظلت حاضرة في تاريخ الفلسفة الغربية، ربما كانت بمثابة تأسيساً لتأليه العقل الذي يمثل جوهر الحداثة. ففي الفكر ما قبل السقراطي - مثلاً - نجد بارمنيدس يحيل الوجود بأكمله إلى السكون والثبات، وقد توصل إلى هذه القضية من الاستدلال العقلي المنطقي، ثم جاء زينون الإيلي ليذهب بمذهب أستاذه إلى حد الشطط المخالف للواقع العيني وخبرة الحواس، ويقول إنّ أخيل لن يسبق السلحفاة أبداً. مما جعل أرسطو - ورغم تقديره لهما - يرى أن هذه الآراء شبيهة بالجنون، بطبيعة الحال، لم يكن هؤلاء الفلاسفة بالعقول الساذجة التي لم تختبر الحركة في العالم، لكنّهما لم يعتقدا إلاّ في عقيدة العقل لا الحواس، ولم يثقا إلا في شهادته.

ثم يأتي سقراط، ليؤكّد أنّ ذلك العقل هو مستودع الحقيقة، وليس أدلّ على ذلك من محاورة مينون، ذلك العبد الصبى الذي استنطقه بمبادئ رياضيّة لم يتعلّمها من قبل، كذلك آمن سقراط بقدرة العقل وإدراك الماهيات (النومين) التي تكمن وراء أعراضها المحسوسة (فينومين)، حقيقة لم يصل سقراط من بحثه هذا إلى تلك الماهيات لكنه رسّخ لإمكانيّة العقل في العبور إلى الكلّي، ليأتي أفلاطون بعده ويؤكّد المفارقة الأنطولوجيّة والإبستمولوجيّة للماهيات، والتى لا يمكن إدراكها إلّا بالعقل الصرف، ولقد أثار أفلاطون من خلال نظريّته هذه العديد من الإشكاليات التي لا يتّسع المقام الحالي لعرضها، لكن ما أريد قوله؛ إنّه بينما ميّز أفلاطون بين الحقيقة والظاهر أي بين المثال ومظاهره الحسيّة المتغيّرة بوصفها ظلالاً وأوهاماً، فإنّه قد آمن بقوّة العقل في الترقي والصعود من تلك المظاهر إلى الحقيقة الكلية والمطلقة.

ربّما كانت العثرة الحقيقية في تاريخ الميتافيزيقا أو الإنكسار التاريخي لها، هو ذلك الذي حدث في فلسفة أرسطو، والذي لم يُعد مقنعاً للعقل الفلسفي اللّاحق، فإذا كان أرسطو يعرّف الفلسفة بأنّها علم الوجود بما هو موجود، ومعرفة العلل الأولى له، فإنّه لم يتجاوز في بحثه هذا عالم الطبيعة، وحتى عندما انتهى إلى المحرك الأوّل، فإنّه قد أوقفه عند الدفعة الأولى للحركة، بل وعزله تماماً عن العالم المادي، وربّما كان هذا المفهوم الأرسطي عن المحرّك الأوّل أو العقل الذي لا يعقل إلا ذاته، والمنفصل عن العالم بأنساقه المعرفيّة والقيمية والسياسية، ربما هو ما أدى إلي ذلك الفصل الحداثي بين الأرضي والسماوي، الدين والدولة ، ... وغير ذلك من الثنائيات التي لم تظهر على ساحة الفكر إلا في صورة متناقضات.

*** صحيح أنّ اليونان قاربوا علم الإلهيات على طريقتهم، لكن كيف تميزون بين هذه المقاربات، وما جاءت به الأديان الوحيانيّة وخصوصاً الإسلام، وهو ما يطرح إشكاليّة المقارنة بين ما يمكن أن نسمّيه «التوحيد الناقص» و«التوحيد الكامل»؟**

- من المعروف أنّ السياق الثقافي الإغريقي تعدّدي، مغرق في الوثنيّة، فالآلهة لدى اليونان القديمة بكثرة يعجز المرء عن إحصائها، لكن العقل الفلسفي ينزع منذ المبتدأ نحو التوحيد. لم يكن التوحيد بطبيعة الحال التوحيد الوحياني، لكن التوحيد الفلسفي الذي نلتمس فيه ميلاً نحو إرجاع الوجود الفيزيقي إلى مبدأ ميتافيزيقي واحد لا متناه.

ونجد إرهاصات تلك المقاربة للإله الواحد، بداية - وبشيءٍ من التأويل - لدى انكسمندريس الذي يتحدث عن إلهٍ لا متناهٍ تأتي منه الأشياء وإليه تعود بحكم الضرورة، ولقد أضفى عليه صفات لا تتلبّس إلا بكينونة إله؛ كالإحاطة، الخلود، الأزلية والأبدية. أمّا المثال الأكثر وضوحاً للنزوع نحو التوحيد في فلاسفة ما قبل سقراط فهو إكسينوفان الذي يقول عنه ييجر إنّه أوّل من صاغ المعتقد العالمي، وأنّ فكرة الإله في العالم الغربي لم تبدأ مع أنبياء إسرائيل ولا مع المسيحين وإنّما مع فلاسفة اليونان، كذلك يُقال عنه - وفق وفيلا موفيتيز - إنّه الموحّد الحقيقي الذي ظهر على وجه الأرض، فإله إكسينوفان إله واحد، ليس له شبيه، كلّه عقل، كلّه سمع، كلّه فكر، أزلي لم يخلق من شيء ولا يمكن أن يأتي من شيء دون مقامه. ولقد كان هذا التصور مثاراً لجدل كبير؛ وذلك لأنّه يمثّل ثورة على التصور الإغريقي الشائع عن الألوهية. رغم ذلك، فلم يكن إكسينوفان موحّداً بالمعنى الديني؛ وذلك لأنّ إلهه لم يكن متمايزاً عن الوجود الطبيعي بل حال فيه، أي أنّه توحيد قائم على مذهب وحدة الوجود لا توحيد المؤلهين.

أمّا أفلاطون فقد تحدّث عن الديمورجوس - أي الصانع - في التيماوس، وعن مثال الخير في الجمهورية، وإله أفلاطون إله واحد، روح، عاقل، محرك، خير، جميل، عادل، كلّه في حاضر مستمر، علّة العالم الفاعلة، ويقارب أرسطو -لاحقاً- مبحث الألوهيّة فيحدثنا في الفيزيقا والميتافيزيقا عن المحرّك الأوّل اللاّ متحرّك، وعن دليلي النّظام والجمال البادیين في الكون ليؤكّد وجوده، إلاّ أنّ إشكاليات بحثه في الحركة وفي ظواهرها جعلته يضع بجانب إلهه هذا آلهة أخرى أدنى مرتبة أسماها العقول المفارقة وشبهها بالمحرّك من حيث كونها عارية عن المادة، ومن ثم فلقد حاول العقل الفلسفي اليوناني تجاوز التعدّديّة نحو التوحيد، لكنّه لم يرق في هذا التوحيد الوحياني، فلقد قال كلّ من أفلاطون وأرسطو بآلهة ثانويّة وهذا ما يتنافى تماماً مع توحيد الألوهيّة، ولم يكن إله أفلاطون محدثاً لشيء إحداثاً مطلقاً لا على صعيد الوجود ولا على صعيد الصيرورة، وإنّما قام بعمله على أشياء موجودة بالفعل من قبل. أمّا إله أرسطو فهو الصورة الخالصة والفعل المحض، لكنّه لا يعقل غير ذاته، ولا ينفعل لسواه، ولا يهتم بشأن العالم، وهذا التّصوّر عن الواحد يتناقض تماماً مع توحيد الربوبيّة الذي يعني تفرّد الإله بالخلق والإحياء والإماتة، ومن ثم فلم يكن التوحيد الذي نادى به الفلاسفة توحيداً بكلّ ما تقتضيه كلمة توحيد من معانٍ.

*** الواضح أنّ القسم الأكبر من فلاسفة الحداثة ورثوا عن الإغريق، معضلة «الفصل الإكراهي» بين واجد الوجود والموجود الخاضع لمعايير العقل الحسي ومقولاته؟ غير أنّ هذا الفصل لم يكن أمراً عارضاً بل سيكون له أثره الحاسم وامتداده الجوهري في ثنايا تفكير الغرب الحديث. كيف ترون إلى هذه المشكلة التأسيسيّة التي غطّت مجمل نشاطات الميتافيزيقا الحديثة المتعلّقة بحياة الإنسان ومصيره؟**

بالفعل لقد وجد الغربيون في ميتافيزيقا أرسطو ضالتهم ومسعاهم في فصل الإله عن الحياة الواقعيّة؛ فإله أرسطو علّة غائيّة لا فاعلة، وهو الصورة المحضة والعقل المكتفي بذاته الذي لا يعقل غيرها ولا يعلم شيئاً عن الموجودات. إنّ إله أرسطو ليس له إرادة أخلاقيّة أو هدف يتّصل بالوجود، لكنّه قاطن في عليائه، لا ينفعل لشيء؛ لأنّ في هذا منقصة لقدره. ولقد تأثّر الغربيون بهذا المفهوم إلى حدّ كبير، فأبعدوا الإله عن تدابير الكون والتدخل في أموره، واتّخذوا من ميتافيزيقا أرسطو منطلقاً لهذا.

والحقيقة، أنّ ثمّة عوامل أخرى أثْرت موقفهم هذا، منها مناهضة الكنيسة ورجالها ومسلكهم المتعنّت والسلطوي المعروف تجاه العلم والتفلسف، ومنها أيضاً تسليم الغرب المطلق بالعلم ومكتشفات العقل البشري التي أزالت الغموض حول كثير من إشكاليات الكون وأسراره المختلفة. عندئذٍ بدأت الأصوات تتعالى بفصل وإبعاد الله - مع الاعتراف بوجوده - عن العالم الواقعي، ووصلت صيحات هذه الأصوات إلى منتهاها إلى حد القول بموت الإله الميتافيزيقي.

ومن الذرائع أيضاً التي اتّخذها هؤلاء ممن دعوا إلى الفصل بين الله والعالم؛ قصور المعرفة البشرية وعجزها عن إدراك الحقائق الكلية بشكلٍ كاملٍ وصحيح، وهم في هذا لا يستندون إلى رؤيتهم التجريبية المادية فحسب وإنّما أيضاً إلى التأسيس الإغريقي لهذا، فإن كان أرسطو لم يجعل معرفة الإله غاية في فلسفته، فإنّ أفلاطون من قبله قد أكّد أنّ معرفة الصانع عمل شاق يستحيل على مكتشفه أن يفضي به إلى الجميع، وهو ما أكده أيضاً إكسينوفان قبلهما فذكر أنّه ليس هناك من يعرف شيئاً عن الإله أو يدركه تمام الإدراك. ومن ثم، فقد وجدت ميتافيزيقا الحداثة - وفقاً لما سبق - في الميتافيزيقا اليونانية ما جعلها تختزل الميتافيزيقا إلى مجرد اهتمام بالعالم الأرضي وحياة الإنسان ومصيره بداخله.

وإن كان الغرب نفسه أصبح يدرك عواقب ذلك ويعيد - في الآونة الأخيرة - قراءته لهذا الموقف.

*** في الفلسفة الحديثة ومع تأسيساتها الأولى أراد الشكّ الديكارتي بحسب عدد من نقاده أن يقول إنّ الإنسان يكوّن معرفته الخاصّة ويجعلها تؤسّس ذاتها بمعزل عن الله. ولقد تركّز وعي الحداثة على هذه المقولة من خلال تأسيس يقينه الوجودي والمعرفي في الأنا الواعي على إظهار الإنسان كموجود مطلق ... ألا ترون أنّ هذا الأمر هو من الأسباب الأساسيّة في دفع العلمانيّة نحو إقصاء الإيمان الديني من نظامها المعرفي، وبالتالي كيف تقرأون التداعيات الخطيرة للكوجيتو الديكارتي على الفكر الغربي الحديث؟**

قاربت العقول الفلسفية الكوجيتو الديكارتي ما بين مؤيّدٍ ومعارضٍ: مؤيّدٌ يرى فيه تحرّرًا وسيادة وإعلاءً للإنسان بوصفه جوهراً مفكراً، ومعارضٌ يرى فيه نعرة استعلاء واستلاب على وعن كلّ ما هو إلهيّ مقدّس. لقد استندت الحداثة إلى الكوجيتو الديكارتي، وبالفعل، لقد دفع في اتّجاه العلمانيّة، ولكن كيف آل هذا الكوجيتو إلى مثل هذا المنحى الفكري، وكيف أدّت فلسفة ديكارت وهو الفيلسوف الكاثوليكي الورع، الذي أثبت وجود الله واعتبره ضامناً لإثبات وجوده، كيف أدّت في نهاية الأمر إلى إقصاء الديني والمقدّس؟ هنا وجب أن نفرّق بين مقصد الفيلسوف ونيّته على المستوى النّظري، وما آلت إليه فلسفته بالفعل على مستوى التطبيق، خاصّة وأنّه، من المعروف أنّ فلسفة ديكارت راجت رواجاً كبيراً ليس بين المثقفين والمتفلسفة فحسب وإنما بين العامة؛ وذلك لأنّه ولأوّل مرّة في تاريخ الفكر تكتب الفلسفة بلغة العامة ألا وهي الفرنسيّة، فتحطّمت بذلك الوصايا التي احتكرتها الكنيسة والنّخبة من متقني اللاتينيّة، لهذا فقد أثّرت عظيم الأثر في الفكر بصفةٍ عامة. أمّا عن الركيزة التي ارتكزت إليها الحداثة في فلسفته، وهو الكوجيتو الذي يمثل لحظةً تاريخيّة فارقة، لحظة تحوّل إبستمولوجي وأنطولوجي نحو الأنا؛ حيث نحى ديكارت الحقائق والمعارف السابقة جانباً وانطلق من الصفر الوجودي والمعرفي متخذاً من الشك المنهجي وسيلة في هذا حتى توصّل إلى قضيّته المحوريّة «أنا أفكر إذًا أنا موجود». لم يكن لمثل هذا الأنا الذي أخذ يطفو على سطح التاريخ لأوّل مرّة في القرن السابع عشر، لم يكن له وجود سابق فليس هناك اعتبار وتعظيم إلا لله وللمؤسّسة الكنسيّة.

لقد جاء «الأنا أفكر إذًا أنا موجود» أي الكوجيتو ليؤكّد أولويّة الذات البشريّة واستقلالها

وتمايزها على الطبيعة، ولقد كان التنظير لتلك الذاتية المفرطة أثرها في الفكر اللاحق، فعندما نُظر إلى الأنا بوصفها أساساً للحقيقة ولتأسيس وجود المرء ومعرفته أصبح الإنسان مكتفياً بذاته، واعياً بها، وليس في حاجة إلى الله؛ لأنّه يستمدّ يقينه من ذاته لا من سلطة غيرها. وهو ما رسخ فيما بعد لإقصاء الديني، ورغم إيمان ديكارت بوجود خالق للكون، فإنّ مفهومه عن الألوهيّة لم يكن سوى نتيجة «الأنا موجود» وفي هذا هدم للميتافيزيقا القديمة. فإذا كان أرسطو قد اتّخذ النّظام الكوني دليلاً على وجود الإله، فقد أقام ديكارت ميتافيزيقا جديدة لا تجعل المادة متكأً للوصول إلى الله، وإنّما انطلق من إثبات الفكر إلى إثبات وجود الله. ولم يعد الله العلّة الغائيّة، كما هي الحال في الميتافيزيقا الكلاسيكية، بل أصبح ضامن لوجود الذات الفردية. وهكذا أستطيع القول إنّ الكوجيتو الديكارتي قد بحث عن الحقيقة على الأرض لا في السماء وفي الذات الإنسانيّة لا في الأشياء الخارجية، ومن ثم، حول الكوجيتو الديكارتي الفلسفة من الميتافيزيقا إلى الإبستمولوجيا، فارتبط كلّ من المعرفة والوجود بالذات الفردية وليس بالكلّي والمطلق، مما كان له عظيم الأثر في تعضيد الرؤية العلمانية وفصل المقدس عن الدينوي. فحاول الإنسان الحديث تقليص الدور الإلهي؛ وذلك لأنّه اعتبر نفسه معياراً لكلّ شيء حتى انتهى بها الأمر إلى اعتبار دور الإله دوراً زائداً، أي أنّه بتمرّد الفلسفة على الوحي، الإلهي، المقدس أصبح الطريق ممهداً للعلمنة وإقصاء الديني.

*** يبدو الأثر البيّن لمعاثر الميتافيزيقا في الغرب مركوزاً في ملحمة الصراع بين الإيمان الديني والعقل العلمي. فلقد جاءت أطروحة التناقض بين العقل والإيمان الديني كتمثيل بيّنٍ على مأزق التنوير الذي افتتحته الحداثة في مقتبل عمرها. كيف تبيّنون لنا رؤيتكم التحليليّة والنقديّة لوقائع هذه الأطروحة؟**

بدأ العقل الغربي عصر النهضة بالثقة والإيمان المطلق بذاته وبتخارجه وقدرته على فهم العالم وحلّ الإشكاليات الكامنة به، دونما أية حاجة إلى الما ورائيات. حتى أصبحت تلك العقلانية في القرن السادس عشر والسابع عشر بديلاً موضوعيًا عن الدين. نظرت إلى العلم بوصفه موضوعًا من موضوعاتها، وآمنت بقدرته على تفسير ظواهر العالم تفسيراً علياً عقلياً، وازداد هذا الإيمان بالعلم بتطوّر مناهج البحث العلمي إلى أن بلغ هذا التطوّر أشدّه في القرنيين التاسع عشر والعشرين، وبدأ الانفصال التام بين الدين والعلم. ولكن ما لبث هذا العقل الغربي الذي تجرأ واغتر بإمكاناته أن أدرك ما آلت إليه هذه العقلانية من مثالب نالت من الإنسان وجعلته مغترباً عن ذاته وعن الآخر.

والحقيقة أنّ موقف الغرب وتماديه في عقلانيته في مقابل تخليه عن الدين والميتافيزيقا موقف متهافت لا يصمد للنقد. ليس فحسب لأنّ تاريخ العقلانيّة الغربية ذاته قد تجاوزها محاولاً أن يتلمس طريقه مرّة أخرى إلى علاقة تكامل وتعايش تجمع بينها وبين الدين، وإنّما أيضاً لأنّ الأساس التاريخي الذي قام عليه إدعاء الغرب في تخليه عن المعتقدات الدينية وإهماله لها هو إدعاء زائف، يقوم على صيحات قائلة بالاختصام الشديد بين الدين والعلم، وتجد هذه الصيحات ما يبرّرها في تاريخ الفكر البشري قديمه وحديثه، مستندة في ذلك إلى القرون الوسطى وما ساد فيها من تعصّب وجمود ورفض لحقائق العلم. والحقيقة أنّ هذه الثنائية: الإيمان الديني/ العقل العلمي والمثيرة للإشكال والالتباس والمرسخة في الوقت نفسه لبعض الثنائيات الأخرى: الله/ العالم، السماوي/ الأرضي، وهى ثنائيات تم تناولها بوصفها متناقضة، لم يكن لها ـ في ظني ـ وجود على الإطلاق .يستند أصحاب إدعاء التناقض والخصومة التامّة بين الإيمان الديني والعقل العلمي إلى قصة النزاع الشهيرة بين النظرية الهليوسنترية؛ وهي النظرية القائلة بأنّ الشمس هي مركز النظام الكوني، والتي أثبتها العلم منذ الإغريق، وبين النظرية الجيوسنترية؛ القائلة بأنّ الأرض مركز الكون والتي تبناها رجال الدين المسيحي. والحقيقة أنّ هذا النّزاع التاريخي الذي وصل في أوجه إلى حد التكفير والمحاكمة، لم يكن صراعاً بين دين وعلم، لكن بين مذاهب لاهوتية ورجال دين أوّلوا نصوص الكتاب المقدس وفقاً لرؤيتهم التي تتسم بقصور النظر وسذاجة التحليل. لأنه إن كان الأمر خصومة حقيقية بين دين وعلم لما تراجعت الكنيسة واختلقت الأكاذيب لتبرّر بها موقفها العدائي من كوبرنيقوس أوّلاً والقائل بمركزية الأرض، والذي لم يجرؤ على نشر نظريّته إلا بوصفها صورةً متخيلةً خوفاً من اضطهادها، ثم موقفها من جاليليو الذي انتصر لهذه النظرية، لكنّه ما لبث، وتحت وطأة القهر والقسر الكنسي، أن تبرأ منها. إذًا لم يكن الأمر ـ كما صوره البعض ـ عداءً بين دين وعلم؛ لأنّ مسيحيّة القرون الوسطى هي مسيحيّة القرون اللّاحقة. ومن ثمّ، ووفقاً لما سبق، ينهار الإدّعاء التاريخي انطلاقاً من هذا.

وقد وجد هذا العداء لقرون سابقة تحديداً في اليونان قديماً عندما أعلن فيثاغورث ثم فيلولاوس – أنّ الأرض والسيارات تدور حول نار مركزيّة ثم بعد ذلك أكد أرسطارخس هذا القول فاتُّهم حينئذٍ أيضاً بالكفر وذلك في عهد ما قبل المسيحية.

الخلاصة، إنّ الصّراع لم يكن سوى نزاع بين فكرة قديمة تحوّلت بتقادمها إلى صنم عبده

الإنسان، وبطبيعة الحال يواجه كلّ ما عداه بشيء من التربص والعداء والاختصام.

*** ماذا تعني لكم عودة القضيّة الدينيّة إلى المجتمعات الغربية ... وهل يدلّ ذلك على إخفاق العلمانيّة أو انكفائها عن كونها البديل التاريخي الحضاري لاستمراريّة حداثة الغرب؟**

-بدأ الغرب أطروحته عن العلمانيّة بمقولته المعروفة والجريئة والصادمة أيضًا «إزالة السحر عن العالم» وظلّ يتنبّأ بتراجع النزعة الدينية وانحسارها لدى الأفراد والمجتمعات، بل ووصل به الشطط إلى حدّ القول بأنّ الدين هو أعظم الأوهام النفسيّة، وقد اقترب من الموت – وفقاً لفرويد – بل وحدّد توقيتاً بعينه لزواله (عام ١٩٠٠) وتمّ النّظر إليه على أنّه من مخلفات الماضي – وفقاً لوولستون. ولقد انتشرت العلمانيّة كنتيجةٍ منطقيّةٍ لتشدّد الكنيسة وعدم مواكبتها للتغيرات التي شهدتها أوروبا في القرن السابع عشر وما بعده. فضلاً عن الحروب الدينية وما أحدثته من انقسامات مذهبيّة وسياسيّة. فآمن الغربيون بوهم العلمانية القائم على أن العصا السحرية لحلّ الأزمات ونهضة الأمم هو التمييز التام بين الديني والدنيوي، الأرضي والسماوي، الدين والسياسة.

أمّا عن عودة القضيّة الدينيّة إلى المجتمعات الغربية، وهي الأطروحة السائدة على ساحة الفكر الغربي في سنواته الأخيرة، ذلك الغرب الذي بدأ حداثته بإزدرائه وتقويضه للدين، لكنّه بعد أن اختبر العلمانيّة لقرون أربعة، تزعزع إيمانه بالدعائم التي تقوم عليها: مثل التقدّم التقني العلمي الذي يفسّر الواقع بصورةٍ علية، كذلك التقدّم الاجتماعي والاقتصادي الذي وعد الإنسان بالسعادة والرفاهية دون الحاجة إلى الما ورائيات، والحقيقة أنّ تاريخ الحداثة نفسه يدلّ على مراجعة واقعيّة لهذه الدعائم، حيث كان التقدّم التقني هو الخطر الحقيقي الذي يتربص بالإنسان، وهو ما أشار إليه هابرماس من أنّ الخطر الفعلي هو العلم التطبيقي (البيولوجي) بكلّ ما يتضمّن من نتائج أخلاقيّة وإنسانيّة خطيرة. كذلك لم يتحقّق وعد الرفاهية، والتاريخ دال على معاناة وحاجة بعض البلدان الغربية، فضلاً عن أنّ تلك العلمانيّة قد أدّت بالنهاية إلى عالم فاقد للمعنى، وكان من الطبيعي في ظلّ هذه الأجواء أن يظهر الدين ليرأب الصدع الأخلاقي والروحي.

إذا كان العالم قبل العلمانية مفعم بالسحر والوهم، فإنّ عالم العلمانيّة بمثابة القفص الحديدي ـ وفقاً لتعبير ماكس فيبر ـ المتحجّر الذي لا روح ولا قلب فيه إن لم يظهر به أنبياء

جدد، أو تبعث فيه أفكار ومثاليات قديمة، وعندما نتحدث عن عودة القضيّة الدينيّة إلى الغرب يجب أن ننوّه إلى أنّ الشعار الذي تبنته علمانية الغرب «إعطاء ما لقيصر لقيصر وماالله لله» لم يطبق أبداً، فلم تتخلّ أوروبا كليّةً عن معتقداتها وطقوسها الدينية، فمثلاً، ما زالت بعض الأحزاب السياسيّة تقوم على القيم المسيحيّة. أي أنّه لم يكن هناك انسحاب حقيقي للدين، حتى وإن توارى لبعض الوقت لدى مجتمعات الغرب على المستوى المؤسساتي، فإنّه دائماً وأبداً يستقرّ داخل الوعي الفردي، ورغم دعاوى التجديد والحداثة والعلمانية، ورغم تنبّؤ العلمانيين في المبتدأ بزوال الدين، فإنّه قد انتشر على نطاق أوسع إلى الحد الذي قال عنه بيتر بيرجر: «إنّ العالم المعاصر يطغى عليه جنون ديني..».

وعودة القضيّة الدينيّة هو ما درج تناوله في سياق مصطلح «ما بعد العلمانية»، ولا يعني هذا الاصطلاح العودة إلى ما قبل العلمانيّة أو إزاحتها، لكنّه حضور جديد يتواءم مع ظروف العصر، حضور يقبل التعددية، ويقبل الدين دون إكراه أو إلزام، وينظر إلى العالم في ظلّ رؤية كونيّة تتعايش فيها العلمانية والدين معاً، لتكون «ما بعد العلمانيّة» هي البديل الحضاري لاستمرارية حداثة الغرب عوضاً عن العلمانية. وربمّا جاء التاريخ فيما بعد ليعلن تجاوز ما بعد العلمانية إلى ما بعديات أخرى ... فما أكثر الما بعديات الغربية!

*** كان الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط أوّل من أعلن عدم ثقته بالميتافيزيقا في زمن الحداثة، إلاّ أنّه كان أيضاً أوّل من أعطى لقوّة العقل البشري صفة تجاوز كلّ تجربة حسيّة، وهو ما ذهب إلى تسميته بالاستعمال المتعالي للعقل ... ألا يعتبر ذلك تناقضاً جوهرياً في مهمّة العقل النظري الذي ورثته الفلسفة الغربية من بعده إلى يومنا هذا؟**

تتضمّن فلسفة كانط العديد من النقائض التي يصعب تسويتها خاصّة فيما يتّصل بالإشكاليات التي طرحها في "نقد العقل الخالص"، وعلى وجه التحديد موقفه من الميتافيزيقا، والحقيقة أنّ موقف كانط لايخلو من التباس وغموض، حيث بدأ كانط ثورته على الميتافيزيقا الكلاسيكيّة وهو ما استند إليه الفكر الحداثي. كان ذلك انطلاقاً من إعجابه بما حقّقه العلم في الفيزياء والرياضيات، وهنا تساءل كانط كيف استطاع العقل في هذه العلوم أن يحقّق هذا التقدّم المعرفي الهائل، ولِمَ أخفق فيما بعد الفيزياء، ورأى أنّ المشكلة تكمن في أنّ الفلسفة قد استخدمت أداة - ويعنى العقل - دون مساءلتها، وكان مشروع كانط في "نقد العقل الخالص" هو مساءلة هذا العقل والبحث في حدوده وقدراته. ويرى

كانط كما أشار بنفسه في بداية كتابه أنّ العقل البشري مهموم بالعديد من التساؤلات التي لا يستطيع الإجابة عنها أبداً؛ لأنّها تجاوز حدود قدراته، وإن فعل فإنّه يلقي بنفسه في العتمة والمتناقضات، والحقيقة أنّ كانط بمقولته هذه هو من ألقى بفلسفته في خضم هائل من التناقضات لا تزال تثير جدلاً واسعاً حتى اليوم، ويتوافق هذا الرأي مع تمييز كانط المعروف بين النومين والفينومين، ذلك التمييز الذي يمثل جوهر رفضه للميتافيزيقا المتعالية، حيث أقرّ بعجز العقل عن إدراك الشيء في ذاته، بل وجعل النومين مغايرًا تماماً للفينومين، مما استتبع بالضرورة الشك ونسبيّة المعرفة. وهو في هذا لم يتجاوز هيوم الذي أخرجه من ثباته العميق – وفقاً لمقولة كانط – وبسبب هذا التمييز الأكثر إرباكاً في فلسفة كانط كان لتلاميذه المباشرين منحى فلسفي مختلف.

إنّ التمييز الكانطي بين النومين والفينومين، وتوقف العقل عند حدّ الحس وعدم إمكانيّة تجاوزه لدنيا المقولات الأرسطية، أوقع كانط في تناقض كبير؛ وذلك لأنّ مشروع كانط – كما أسلفنا – هو دراسة ماهية العقل– أي دراسة الشيء في ذاته، فكيف للعقل أن يكون هو الوسيلة والغاية في الوقت نفسه، كيف يكون القاضي والمتّهم في قضيّة واحدة؟ ولقد انسحب هذا الفهم، بطبيعة الحال، على رؤية كانط للميتافيزيقا، فإذا كنا قاصرين على إدراك الشيء في ذاته، وإن كان العقل لا يتجاوز علم الحس، وإن كان العلم هو سبب النهضة الهائلة، إذًا، يمكن أن نستبدل بالميتافيزيقا الكلاسيكيّة ما أسماه كانط بالعقيدة العلميّة الجديدة والتى ناقشها بوصفها إمكاناً ميتافيزيقياً، فأراد للميتافيزيقا أن تكون علماً على غرار العلم الطبيعي، فأحدث كانط بذلك انقلاباً نوعياً تمخضت عنه تداعيات مختلفة أثرت في الفكر اللاحق.

لم يُقم كانط، إذًا، للميتافيزيقا وزناً، حتى فيما يتصل بموضوعات؛ الله والنفس والحرية، أو ما أسماه كانط الأفكار المتعالية للعقل المحض، والتى تمثّل محوراً مهماً في الفكر الميتافيزيقي، ويقدّم العقل الحجج لدعمها أو نقضها، لكن لقصوره فإنّه عاجز عن إدراك حقيقتها، لذا يقوم كانط بإحالة الميتافيزيقا إلى العقل العملي والواجب الأخلاقي، وكأنّه بذلك قد أراد للميتافيزيقا أن تنحو نحواً مغايراً تماماً لما كانت عليه منذ أرسطو.

رغم هذا الموقف العدائي من الميتافيزيقا، فإنّ كانط في القسم الثاني من «نقد العقل الخالص» المعنون «بالجدل المتعالي» لم ينكر نزوع العقل البشري إلى تجاوز عالم التجربة،

مستشهداً في ذلك بأفلاطون ومحاولته تجاوز المحسوس للمعقول، ويقرّ بأنّ هذا التجاوز ليس ترفاً عقلياً، لكنّه دافع يكمن داخل العقل البشري. وعلى هذا، يؤكّد كانط نفسه تأصّل الميتافيزيقا داخل الطبيعة البشرية، وفيه أيضاً يعرض كانط للكيفية التي يحول بها العقل الخالص أفكاره إلى موضوعات للتأمّل وكأنّها في ذاتها ولذاتها. ولا شكّ أنّ هذه النقلة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة قد أدّت بطبيعة الحال إلى تناقضات يصعب حلّها. وكأنّ كانط نفسه لم يستطع - رغم موقفه العدائي من الميتافيزيقا - أن يلجم هذا النزوع العقلي نحو الميتافيزيقي، فالميتافيزيقيا حاجة متأصلة بداخلنا.

*** إلى أيّ حدّ يمكن لنا الحديث عن فلسفة إسلاميّةٍ تملأ الفراغات الكبرى التي أحدثتها الفلسفة الغربية في الحضارة الإنسانيّة المعاصرة وخصوصاً الفراغ الحاصل في المنظومة الأخلاقية والقيمية؟**

سبق وتحدّثنا من خلال ما تفضلتم وطرحتموه من تساؤلات عن الفلسفة الغربية منذ نشأتها، ورأينا كيف أنّها فلسفة آمنت عبر تاريخها الطويل إيماناً مطلقاً بالعقل ومخرجاته، ورأينا أيضاً ما آل إليه الإفراط في هذا الإيمان من عواقب نالت من الإنسان المعاصر ومن مصيره، بل وأفقدته المعنى والهدف وجعلته مغترباً عن أصله ومآله الإلهي. لقد أفرز هذا العقل زخماً فكرياً كبيراً يتمثل في المذاهب الفلسفية المختلفة؛ المادية، المثالية، الوضعية والعقلانية. العلمانية والحداثة وما بعدهما...تلك المذاهب التي تناوبت الظهور على ساحة الفكر الغربي، لكنّها دائماً وأبداً تقارب الإنسان من جهة أحادية، تهمل الوجود الإنساني الأرضي لصالح الأخروي حيناً، وتُعلي من ذلك الوجود الدنيوي وتبحث في كلّ ما يُثريه وتتناسى السماوي أحياناً. تُعلي من شأن العقل على الجسم حيناً، وتهمل الروح لصالح الجسم أحياناً. وفي كلّ الأحوال تتخذ من العقل متكأً في ذلك، وتنفصل تماماً عن الميتافيزيقي- كما رأينا في الفكر الحداثي.

الأمر يختلف تماماً في الفلسفة الإسلامية، فبدايةً هي تقارب الإنسان بكُليته من حيث الوجود؛ في وجوده الأرضي الحالي وفي وجوده الأخروي المستقبلي، ولا تهمل أحدهما لصالح الآخر. وتقارب الإنسان بكُليته أيضاً من حيث الماهية، فإذا كان أرسطو قد عرف الإنسان بأنّه «عاقل»، وعرّفه ديكارت بأنّه «مفكر» فإنّ ما آل إليه تاريخ الفلسفة يثبت أنّه «ميتافيزيقي» لا يمكن أن ينفصل بحالٍ من الأحوال عن أصله ومصدره ومرجعه. تحدثنا

أيضاً عن تداعيات الانفصال عن الإلهي في الفلسفات الغربية، وكانت النتيجة لذلك عالم مصاب بالعديد من الأمراض الاجتماعية والأخلاقية والسيكولوجية الخطيرة، والتي لم يجد الغرب لها ترياقاً إلّا بنزوعه مجدّداً نحو الميتافيزيقي وذلك بعد أن سلك العديد من الطرق ولم يزداد إلا اغتراباً وتيه. وجب علينا إذًا أن نستلهم روح الفلسفة الإسلامية مرة أخري، وذلك لرأب الصدع الأخلاقي والقيمي بل والروحي أيضاً. قد لا نبالغ إن قلنا إنّ الأخلاق هي الأساس الذي تقوم عليه الحضارات، فبالعقل وحده أصبح الإنسان مكبلاً بقيود المادية التي لم يستطع التحرّر منها، بل صار هذا العقل هو الخطر الذي يتربص بالإنسان؛ لأنّه بغير ضوابط أخلاقية. أما الحضارة الإسلامية فقد قامت بالأساس علي إرساء القيم والأخلاق "إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، إنّ الفلسفة الإسلامية - فضلاً عن انطلاقها من هذه القاعدة- وفي سياق بحثها فيما يتّصل بالألوهيّة والوجود والمصير والحرية وغيرها من الإشكاليات التي ورثتها عن الفلسفة الإغريقية، فضلاً عمّا أضفت عليها من روحها الخالصة ومن إبداعها، فإنّها لا تنفصل بحال من الأحوال عن الميتافيزيقي، ولم تفرط في إيمانها بالعقل وإنّما -وذلك على النقيض من الفلسفات الغربية- ربطت بين الإيمان والعقل وتاريخ الفلسفة الإسلاميّة زاخر بمحاولات التوفيق بينهما، ومن ثم، يمكن لهذه الفلسفة أن تتجاوز الكبوات والإخفاقات التي نالت إنسان العصر الحديث كتداعيات للمذاهب الغربية، وذلك لما سوف تحقّقه من إشباع روحيٍّ ووجدانيٍّ أثبت التاريخ أنّ الإنسان لا يستقيم أمره بدونه أي بإرتباطه بالماورائي، الذي يستقي منه الأمان والعقلي والإشباع الوجداني.

علاقة الذهن بالروح
من أبرز تحديات فلسفة العلم المعاصر

حوار مع الدكتور مهدي همازاده

يتركّز هذا الحوار مع الدكتور مهدي همازاده على واحدة من القضايا ذات الصلة بأزمات الحضارة الإنسانيّة المعاصرة، نعني بها الأمراض العصبيّة والنفسيّة وأسبابها العلمية والسوسيولوجيّة.

نشير إلى أنّ الدكتور همازاده حائز على شهادة الدكتوراه في حقل فلسفة الذهن من كلية العلوم المعرفيّة في طهران. ويعمل حاليًا بوصفه باحثًا في حقل دراسات العلم في مؤسّسة الحكمة والفلسفة للتحقيق. وقد صدر له حتى الآن الكثير من الكتب أهمها: «مقدمة على فلسفة الذكاء الصناعي»، و«تأمّل حول الواقعية المباشرة في باب الوعي الظاهراتي»، و«الثنويّة السينويّة / الديكارتيّة والأحديّة الصدرائية»، و«النموذج الحاكم على فلسفة الذهن المعاصر وتداعياتها في اختيار المسائل والإجابة عنها» و«لا جدوائيّة نظريات الواقعية المباشرة في بيان الخصائص الذاتية للتجربة»، وما إلى ذلك من الأعمال الأخرى. ومن بين اهتماماته الأخرى وحقوله التدريسية على مستوى الدكتوراه فلسفة الذهن وفرص وتحديات هذا الاتّجاه الفلسفي. وفي ما يلي نص الحوار:

«المحرّر»

*** هل نتعرف منكم بداية عمّا أطلق عليه عنوان العلوم العصبيّة، وما هو موضوعها وغاياتها؟**

يمكن القول باختصار: إنّ العلوم العصبيّة تعمل على دراسة النشاطات المتعلّقة بالذهن على نحو تجريبي. إنّ الذهن أو ما يُعرف في الإنجليزية بـ (Mind) يُؤخذ بوصفه مفهومًا

حياديًّا بين المخ أو الـ (brain) والروح أو الـ (soul). وذلك لأنّ أنصار الثنويّة فيما يتعلّق بنوع من التجرّد في باب النفس لا يرون كفاية المخ فقط، وإنّما يقولون بشيءٍ وراء المخ أيضًا، وإنّ الكثيرين من الماديين والفيزيائيين يكتفون بهذا المستوى من المخ أو الجسد. لقد تمّ وضع مفردة الـ (Mind) لهذه الغاية وهي أن تكون في فلسفة الذهن وفي الدراسات الذهنية بشكل عام، لتكون لها حالة حيادية حيال هذين الأمرين، وأن تشير إلى شيء يمكن لكلّ واحدة من هاتين المجموعتين من الآراء أن تتحدّث حوله. لقد تبلورت العلوم العصبيّة من أجل القيام بدراسة تجريبيّة حول نشاط الذهن. فقد أخذنا نشهد تخليًا بالكامل عن أساليب القرون الماضية؛ حيث كانوا يتحدّثون عن الذهن بواسطة الفرضيات والنظريات الفلسفية والكلامية واللاهوتيّة؛ إذ نركّز حاليًا على التجارب والمعطيات المخبريّة، وما تقوله لنا هذه التجارب، وبالتالي فقد تبلورت الاتجاهات ذاتها التي كانت كامنة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين للميلاد في هذا العلم؛ ولا سيما في نهاية القرن العشرين، حيث شهد هذا العلم قفزةً بسبب اختراع الأجهزة المتطوّرة لتصوير المخ. لقد تمكّن العلماء في حقل العلوم العصبيّة من رصد الكثير من النشاطات الذهنيّة، ولا سيّما منها نشاط الـ (intentional)، حيث تشتمل على قضايا من قبيل: الإيمان، والفكر، واتّخاذ القرار، والتعلّم، والاستدلال، والتركيز، واللّغة، والإدراك اللغوي أو النطق اللساني، والإدراك الحسّي، أو الإدراك البيئي، لدى الأشخاص الطبيعيين، وكذلك الذين يعانون من عاهات وتشوّهات في المخ تحت الأجهزة المخبرية، وأثبتوا أنّ نشاط الإدراك البصري على سبيل المثال يقع في ذلك الفصّ من المخ، كأن تكون هي الجهة الخلفيّة من المخ، حيث لاحظوا صدور إطلاقات عصبيّة واتّصالات في تلك الناحية من المخ، ونشاهد مثل هذه الخريطة من النشاطات العصبية في جهة من المخ أثناء ممارسة ذلك النشاط الذهني المعيّن، وما هي النماذج التي نحصل عليها في مورد هذه النشاطات الذهنية، وأن الأضرار في المخ والتشوهات تعمل على تكميل نتائج هذه الدراسة المخبرية. وعلى هذا لو افترضنا أنّ شخصًا تعرّض إلى حادث وأصيب في جزء خاص من المخ، سوف يفقد القدرة على القيام بعمل معيّن، أو تختلّ لديه مقدرة ذهنيّة خاصّة، وكان هؤلاء قادرين على تحديد أنّ ذلك الجزء من المخ الذي تعرّض للضرر يتولّى مسؤوليّة القيام بتلك المهمّة الخاصّة. فإنّ هذا القضيب الحديدي الذي اخترق عين هذا العامل عند سقوطه من أعلى البناء، ودخل في ناحية فص الوعي من مخّه، وأضرّ بهذا الجزء الخاص منه، أدّى إلى هذا النقص والخلل في إدراك ما يدور حوله على سبيل المثال. لقد

كان يتمتّع بجميع نشاطاته الذهنية، وكان بذلك كما هو في السابق، وكان يقوم بالنشاطات ذاتها، غاية ما هنالك أنّه إذا ترك في الشارع لوحده لا يستطيع معرفة المكان الذي هو فيه، وكيف يهتدي إلى بيته؛ فأدركوا أنّ ذلك الجزء من المخ المصاب هو المسؤول عن تحديد الموقع الجغرافي، وكان الأمر كذلك وإنّ هذا الحادث ساعد على تأكيد هذا الاكتشاف؛ بمعنى أنّ الأضرار التي تعرّض لها المخ عملت على تكميل سلسلة الاكتشافات في هذه الأبحاث العلمية. لقد اقترنت العلوم العصبيّة بمسار مزدهر من هذه المعطيات التجريبية حول النشاطات الذهنيّة، وقد ساعد ذلك على توظيف المعطيات التجريبية من أجل التنظير حول الذهن والروح. وبطبيعة الحال كانت بعض الأفكار الفلسفية تساعد بشكل معكوس بشأن المعطيات التجريبية والمخبرية؛ حيث تتّجه هذه المعطيات بدورها نحو المنجزات الجديدة. وبذلك فإنّ العلوم العصبيّة بشكل عام عبارة عن الدراسات التجريبية للمسارات والنشاطات الذهنية، والتي بلغت ذروتها بشكل رئيس منذ النصف الثاني من القرن العشرين.

❋ ما هي تداعيات تقلّص جميع أفعال الإنسان وردود أفعاله إلى نظريات العلوم العصبية؟

أرى أنّه من خلال ما تقدّم من الشرح والتوضيح حول ماهيّة العلوم العصبية واتّجاهها، يتّضح تقريبًا أنّنا في جميع الدراسات التجريبية إذا أردنا الاكتفاء بتلك المعطيات التجريبية فقط، سوف نتعرّض ـ بطبيعة الحال ـ إلى نوع من النزعة الاختزالية. ولا يقتصر هذا الأمر على المخ والذهن فقط. وهكذا الأمر بالنسبة إلى العلوم المختلفة أيضًا. فقد كان الأمر كذلك في علم الأحياء والفلك وغيرهما ـ على سبيل المثال ـ وكلّ فرع من العلوم المختلفة ضمن حقل الفيزياء بشكل عام. وكلّما استندنا إلى القسم التجريبي فقط، واجهنا ـ بطبيعة الحال ـ نمطًا من النزعة الاختزاليّة أو ما يُصطلح عليه في اللغة الإنجليزية بـ (reducationism) أيضًا، حيث يعمل على اختزال تلك الظاهرة وخفضها إلى ذلك المستوى الفيزيقي أو المادي البحت، وتبقيه مقيّدًا في ذلك الحدّ. وبطبيعة الحال يحدث هذا الأمر في باب الذهن أيضًا، وعندما نعتبر مجرّد العلوم العصبية مرجعيّة، ويكون لدينا نوع من الانبهار حول هذه المعطيات، لا سيّما وأنّ هذه المعطيات تفرض تحدّيًا على بعض الفرضيات الفلسفية والكلامية السابقة، سوف ترون أنّ الاتّجاهات اللاهوتية والفلسفية جميعها بشأن الذهن تتعرّض للسؤال والتشكيك بطبيعة الحال، وسوف يحدث هنا في مورد الذهن ما حدث ذاته في القرون السابقة في العلوم الأخرى التي سبق لها أن توصّلت إلى هذه المعطيات التجريبية

أيضًا، وسوف يحدث هذا النّوع من التجافي والانحسار في الأساطير والخرافات اللاهوتية أيضًا. وهو ما رأيناه في القرن العشرين في مورد فلسفة الذهن أيضًا.

*** ما هي التبعات التي ستلحق الإلهيات بسبب العلوم العصبية ولا سيّما بالنظر إلى ماهيّة المخ وآليّته والاختلالات العصبية والنفسية؟ وبعبارة أخرى: ما هي التحديات والشبهات التي أثارتها العلوم العصبيّة بوجه الإلهيات؟**

أرى أنّ جواب هذا السؤال قد اتّضح أيضًا من خلال المقدّمة التي ذكرتها سلفًا. إنّ الفرضيات اللاهوتيّة سواء في الإسلام أو في المسيحية ـ التي فرضتها الجامعات في أوروبا وأميركا الشمالية بوصفها مذهبًا رسميًّا غالبًا ـ فرضت تحديًا جادًا من الناحية العمليّة. وبالتالي فإنّ الإسلام والمسيحيّة والأديان الإبراهيمية وبعض الأديان غير الإبراهيمية، قد أشارت في تعاليمها في البُعد الأنثروبولوجي بشكل محدّد إلى الناحية غير الماديّة من الإنسان، ولنطلق عليها الآن اسم الروح أو أيّ شيء آخر، وهي الناحية التي بالإضافة إلى الجسم توجد فيما وراء الجسم أيضًا، وتدير النشاطات التي نتحدّث عنها بوصفها من النشاطات الذهنية ويعمل على تنفيذها. وبطبيعة الحال فإنّ الإلهيات منذ القدم لم تكن لديها مشكلة مع تدخّل المخ أو القلب بوصفهما أعضاء من الجسم في هذه النشاطات والمسارات الذهنية. ولكن يتمّ الحديث عنهما بين المتكلمين والإلهيين المسلمين بوصفهما من العلل المعدّة والممهّدة. وأمّا في الأدبيات المعاصرة لفلسفة الذهن فيطلق عليها مصطلح اللّحمة العصبيّة. بمعنى الشيء الذي يلتحم بمستوى ما فوق عصبي. إنّ المستوى العصبي ملتحم بمستوى ما بعد عصبي مثل الروح، ويعمل هذان على تنظيم نشاط ذهني. فما هي ماهيّة هذه اللحمة؟ وما هي علّتها؟ بالتالي فإنّ هذه العليّة المُعدّة ليست علّة ماديّة، ولا هي علّة صورية، ولا هي علّة غائية، ولا هي علّة فاعلية، فما هو نوع هذه العليّة؟ لم يكن هذا الأمر واضحًا جدًا، وإنّما كانوا ينظرون لها بوصفها مجرّد حالة مُعدّة ومشاركة في هذا النشاط الذهني، ولم تكن لديهم مشكلة في هذا الشأن. غاية ما هنالك أن المسألة هنا تكمن في أنّ العلوم العصبية وصلت في العالم الجديد إلى نتيجة قطعية، وهي أنّ هذه الحاضنة المُعدّة أو هذا النشاط العصبي عندما يتعرّض إلى ضرر أو عطب، فإنّ مجمل النشاط الذهني سوف ينهار ويزول، وإذا كان هناك شيء باسم الروح ـ لا سيّما طبقًا للآراء الثنوية ـ هناك لدينا في البين الآراء الصدرائية أيضًا، حيث كانت ترى منذ أربعة قرون شأنية أكبر إلى حد ما للمستوى المادي

فيما يتعلّق بجسمانية الحدوث، وعدم اعتبار النفس والجسم جوهرين منفصلين، من قبيل الرأي الثنوي السينوي/ الديكارتي، بل إنّ هذا جوهر واحد له مراتب مختلفة؛ فله مرتبة جسمانية ومادية، ومرتبة ما فوق مادية، ولكنّها جوهر واحد، ومن مستوى المادة هذا ينبثق مستوى ما بعد المادة أيضًا. إنّ هذه الآراء تطرح في الآراء الصدرائية، ولكن لو توجّهتم بشكل خاص إلى الآراء الثنوية، فإنّ الثنوية الجوهرية التي ذكرتها جوهر مستقل، فهي روح منفصلة عن المادة، ومنفصلة عن الجسم؛ حيث جاءت والتحقت بالجسم، وهذا الرأي هو الرأي التقليدي الذي كان سائدًا في العالم الغربي أيضًا، ويمكن لهذا الرأي أن يواجه تحديًا كبيراً. فالآن ما هي آلية وتأثير هذا الجوهر المستقل عن الجسم والذي جاء والتحق به؟ عندما يتعرّض هذا الجسم إلى الضرر، ويتعرّض هذا العصب إلى العطب، يكون قد سقط عن التأثير بالمرّة، ولا يعود بمقدوره أن يفعل شيئًا أبدًا. كانت هذه هي تحديات جادّة تمثّلت أمام الإلهيات، وهي تمثّل تحديًا للآراء الصدرائيّة أيضًا. فليس الأمر وكأنّ هذه الأمور لا تمثّل تحدّيًا بالنسبة إلى آراء الحكمة المتعالية، بيد أنّ الذي أريد قوله هو أنّ هذه الأمور تمثّل تحديًا أكبر بالنسبة إلى النزعة الثنوية الجوهرية بشكل خاص. وكما كان متوقّعًا فإنّ القطب الفيزيقي والمادي قد قوي في باب الذهن على أساس معطيات العلوم العصبية أيضًا، وعمل على بلورة المنهج الغالب في الأنثروبولوجيا الفلسفية للعالم المعاصر. لقد شهدنا في القرن الأخير ـ ولا سيّما في النصف الثاني من القرن العشرين للميلاد فصاعدًا ـ تقوية وتناغم وارتفاع معنويات الفيزيقيين، كما شهدنا غلبة في أدبيات البحث عند الفيزيقيين، حيث كانوا يستندون إلى معطيات العلوم العصبية، والآن حيث نتحدّث تم تهميش الآراء الثنوية والثنوية الحديثة في الفلسفة ضمن أقلية متناهية، وها نحن نشهد الآن المسار الغالب في يد أنصار النزعة الفيزيقية بالكامل.

*** هل لك أن تحلّل وتشرح لنا موقع الروح في أنواع الاتجاهات والنظريات العامة في العلوم العصبية؟ وفي الأساس ما هي الروح في مثل هذا الاتّجاهات؟**

يكمن الاتّجاه والمنهج الغالب والحاكم في العلوم العصبيّة في تجاهل الروح. حيث إنّ العاملين في هذا الحقل هم في الأساس من العلماء التجريبيين. إنّ العالم التجريبي يتعاطى مع وثائقه ومعطياته الموجودة في مختبره، ولا شأن له بما وراء ذلك أبدًا، ولا يستفيد منها في علمه واختصاصه إطلاقًا. ليس من المتوقّع أن يأتي العالم المختصّ في علوم الأعصاب

إلى الروح ـ بوصفها ظاهرة لا تقبل الاختبار؛ لكونها غير فيزيقيّة ـ ويعترف بها في تنظيراته رسميًّا، ويدخلها في مجال علمه. إنّه إنّما يدرس هذه الإطلاقات العصبية، ويبحث في تشريح ومسار وآليات نشاط المخ، ويعمل ـ بطبيعة الحال ـ على التنظير ضمن هذه الأطر، ولا يذهب إلى ما وراء ذلك؛ إذ هو مقيّد ومحدود بهذا المستوى العصبي من المخ، ومن هنا لا يتوقّع أن يكون للروح موضع من الإعراب في تنظيرات العلوم العصبية. وبطبيعة الحال يمكن له أن يعمل على توظيف بعض معطيات العلوم العصبية بوصفها شاهدًا على إثبات شيء وراء المخ، بمعنى أن يكون مؤيّدًا لوجود الروح والناحية ما فوق المادية للإنسان. ولا أقول إنّ هذا الأمر لم يحدث. بل قد حدث ذلك بشكل نادر في أدبيات البحث من قبل العلماء المختصين في علوم الأعصاب أيضًا. إلا أنّ هذا الأمر لا يشكّل الطريق الرئيس. إنّ هذا الاتّجاه هامشي ويعيش حالة من الأقليّة وسط الكثرة الكاثرة من العلماء المختصّين في حقل علوم الأعصاب، وكما ذكرت فإنّ التيّار الأصلي والزخار يحتلّه أولئك العلماء الذين إما لا شأن لهم بالروح، أو أنّهم يوظّفون ما يمتلكونه من معطيات العلوم العصبية في نفي كلّ ما وراء المخ والجسم.

*** ما هو الموقع الذي تحتلّه التجارب المشارفة على الموت (NDE) والتي يتمّ التعبير عنها في بعض الأحيان تحت عنوان التجارب العرفانية في العلوم العصبية؟**

إنّ علوم الأعصاب تبحث في هذه المقولة، ولا يقولون إنّ هذا لم يتمّ بحثه، من ذلك أنّهم في التجارب المتاخمة للموت ـ على سبيل المثال ـ شاهدوا أنّ النشاط العصبي يتّجه نحو الصفر. فنحن لا نشاهد أيّ إطلاقة واتّصال عصبي محفّز، وفي الوقت نفسه يتمّ تقرير سلسلة من النشاطات والآليات الذهنية من قبل هؤلاء الأفراد بعد عودتهم إلى عالم المادة وحصولهم على حياة ثانية. وقد بحثوا ذلك على هذا المستوى، بمعنى ما هو نوع نشاط الذهن في تلك الحالة. وهؤلاء عندما يعودون بتقريرهم حول ما دار بين المضمدين والأطباء في غرفة العمليات من حوارات حول ما سمعوه من المرضى الذين خضعوا للعمليات الجراحية ومدى صحّتها. وقد تمّ تأييد ذلك من قبل الأطباء، حيث تكلّم المرضى وهم في حالة الإغماء والتخدير عن أحداث وقعت لهم عندما كانوا خارج المستشفى في البيت أو في مطعم أو في مقهى المستشفى، أو كانت أسرتي تجلس معي في البيت ودار هذا الحديث بيني وبينهم، وقد رأى ذلك وقام بإفشائه، ثم تمّ تأييد ذلك من قبل هؤلاء. بمعنى أنّ هذه

الأحداث ليست وليدة الأوهام والخيال، كي نروم ربطها بالفرضيات المسبقة. وإنّما هؤلاء يتحدّثون عن سلسلة من الحقائق والأحداث التي شهدوها. في المرحلة التي تشارف فيها حالة الوعي والإدراك لدى هؤلاء على بلوغ درجة الصفر، يبلغ النشاط العصبي والمخ لديهم مستوى الصفر أيضًا، ويقدّمون في هذه الحالة سلسلة من الإدراكات التي يجب ألّا تكون موجودة لدى هؤلاء الأشخاص طبقًا للنظريات الفيزيقية. ولكن لا يتم اختبار هذه المسألة. وليس هناك كبير توقع في هذا الشأن من ذلك المنهج الغالب في العلوم العصبية، بحيث يعتبرون هذه المسألة بوصفها مسألة جادّة أو أن يخوضوا في بحثها ودراستها. وبالتالي فإنّ المناهج تسعى وراء المسائل التي تؤيّد النظريات العامّة وأطرها الكلية وتمضي بها نحو الأمام. إنّ اختيار مثل هذه المسائل يعدّ من تبعات النماذج العلمية. ولكن تشاهدون في المقابل ـ كما هو متوقّع أيضًا ـ أنّ هذه المسألة قد حظيت بالاهتمام بشكلٍ متأخّرٍ جدًا وعلى نحو باهت إلى حدّ كبير. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ الكتاب الذي أصدره ويلي بلكول سنة ٢٠١٨م، وهو يتحدّث حول الثنوية الجوهرية، والتي هي الثنوية السينوية/ الديكارتية التي نعرفها، وقد خصّ فصل من هذا الكتاب بهذه التجارب القريبة من الموت، حيث يبحث في هذا الفصل الآراء المطروحة بين الفلاسفة ـ دون المنظرين في العلوم العصبيّة؛ لأنّ هؤلاء لا يتناولون هذه الأمور بشكل جاد ـ في هذا الشأن بين فلاسفة الذهن وهم الذين ينحون منحى الاتّجاهات الثنوية واللاهوتية ويستندون إليها. وقد تمّت الإجابة عنها من قبل الطرف المقابل أيضًا. فقد أجيب عنها مثلاً من قبل الفلاسفة الماديين من أمثال مايكل مارش. وقد نسب مارش هذه الظاهرة إلى أزمات المرض. بالتالي فإنّ هذا الشخص قد أصيب بضرر حادّ في المخ، ودخل في حالة من الإغماء أو ما يشبه حالى الإغماء، وقد بلغ مستوى إدراكه درجة الصفر، الأمر الذي أدّى بدوره إلى أن يتعرّض إلى سلسلة من الآفات الاستقلابية، فإذا أضفنا إلى ذلك انخفاض نسبة الأوكسجين في المخ، فإنّ هذه الاختلالات العملية والاختلالات الأيضية في الجسم وفي المخ تؤدّي بدورها إلى سلسلة من الاختلالات العملية؛ فيتعرّض على سبيل المثال إلى مجموعة من الأوهام والخيالات. ولا سيّما أنّ هذه الأزمات كانت ملازمة له في فراش المرض وكامنة في جسمه، فلا ريب أنّها تتّصل بوعيه عن كثب. وفي الحقيقة، إنّه على أعتاب استعادة الوعي مجدّدًا، يعيش تجربة سلسلة من الأوهام والخيالات الواعية، حتى يدخل بعد ذلك في مرحلة الوعي والإدراك الحقيقي. لقد تمّ تقديم بعض التفسيرات في هذا الشأن، وقد نبّهوا بطبيعة الحال إلى أنّ الشخص المقابل يسعى بدوره

إلى تفسير تجاربه القريبة من الموت اعتماداً على فرضيات إلهية، وهذا هو الجواب الذي يقدّمه مايكل مارش. رغم أنّه يمكن في الحد الأدنى نسبة بعض هذه التجارب إلى الوهم أو الخيال أو الفرضيات الإلهية المسبقة، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ نسبة كبيرة من هؤلاء الأشخاص يقولون إنّهم عندما انفصلوا من أجسامهم دخلوا في نفق ينتهي إلى دائرة من الضوء والنور أو ما يُشبه ذلك، وأنّهم قد خرجوا من ذلك النفق ودخلوا في عالم جديد. وهذا التقرير واحد من التقارير التي يكثر تكرارها من قبل هؤلاء الأشخاص. وفي هذا الشأن يمكن اتّهامهم بافتراضات إلهية، وأن هذا البيان والتفسير مجرّد وهم وخيال قد تبلور استناداً إلى تلك الافتراضات. إلا أنّ الإخبار عمّا حدث في حانوت المستشفى، أو الحوار الذي دار بين الأطباء والمضمّدين، أو الحوار الذي دار بين أفراد الأسرة من الذين كانوا يتصوّرونه ميّتًا أو كانوا في قلق وخوف من أن يموت، ليس من الوهم والخيال، وليس من الافتراضات الإلهية والدينية، ولا يتمّ تقديم تقرير وبيان واضح بشأنه. بيد أنّ الذي أريد قوله هو أنّ هذا البحث قد تمّ إدخاله حديثًا في أدبيات فلسفة الذهن، وذلك بنحو باهت جدًا، وربما أمكن لنا أن نتوقّع أن يشتدّ البحث حوله في المستقبل، لا سيّما من قبل أنصار التجريد أو الثنويين المحدثين، وأن نتوقّع من الفيزيقيين أن يتداركوا فرضيات لتوجيه هذه الظاهرة.

*** العلوم العصبيّة الثقافيّة تبيّن الكثير من المعطيات والمسارات الذهنية/ العصبية بوصفها متأثرة بالثقافة. وعلى هذا المبنى هل يمكن للاختلافات الثقافية أن تمثّل تحديًا لقطعية واعتبار بعض نظريات العلوم العصبية؟**

إنّ نظريات العلوم العصبية حيث كانت ترتبط بالنظريات اللاهوتية والإنثروبولوجية الهامّة والكلية، يكون لها في الحقيقة والواقع ثقافة قطعية وثابتة؛ بمعنى أنّها ترتبط بكلٍّ واحدٍ من وجهة النظر اللاهوتية. وبالتالي فإنّ اللاهوتيين والمتدينين والمؤمنين جميعهم لديهم في بقاع العالم جميعها رؤية واحدة تقريبًا، وهي أنّ للإنسان ناحية تفوق المادة اسمها الروح، وأنّها سوف تعيش في عالم ما بعد الموت، وسوف تواصل حياتها هناك. وحيث هي موجودة في هذه الدنيا فإنّها تعمل على إدارة النشاطات الذهنية وتجربتها. هذه ثقافة عامة ومشتركة بين الذين يؤمنون بالمعتقدات الإلهية جميعهم. وليس هناك كبير اختلاف من هذه الناحية، فإنّ معطيات العلوم العصبية عندما تريد الارتباط بالآراء الأنثروبولوجية، تدعو هذه الرواية العامّة ذاتها إلى التحدّي، وهذه المسألة ليست مثار اختلاف كبير. بالتالي فإنّ

علوم الأعصاب تساعد على نظريّة التماهي بين الذهن والمخ، بمعنى أنّ الذّهن أو الشيء الذي تسمّونه روحًا ليس هو شيء آخر غير المخ. فإنّ أحد الآراء ذات الجمهور الواسع بين الفيزيقيين ـ على سبيل المثال ـ هو هذا التماهي بين الذهن والمخ أو ما يُصطلح عليه في اللغة الإنجليزية بـ (identity). ما هو الشيء الذي يتم تحدّيه بهذه الرؤية؟ إنّ هذه الرؤية تعمل بشكلٍ محدّد على تحدّي الرواية اللاهوتية من الناحية ما فوق الجسدية للإنسان، وليست هذه بالمسألة التي تستدعي التذكير، فمن الناحية الثقافية هناك اختلافات، ويمكنها أن تتحدّى قطعيّة هذه الرؤية الفيزيقية والمادية واعتبارها. كلا، فإنّ هذه تحتاج إلى أدلّتها، وبطبيعة الحال فقد تمّت إقامة أدلّة حتى بين الفيزيقيين ـ وليس بين الثنويين فحسب ـ تجاه هذا القول بالتماهي، بيد أنّ تلك الأدلّة لا ربط لها بالأبحاث والاختلافات الثقافية أصلاً. فهي أدلّة فلسفية. حتى الاستدلالات التي تنبثق عن معطيات العلوم العصبية ذاتها. من ذلك مثلاً أنّ الـ (multiple realizability) أو قابلية التحقّق المتعدّد تذهب إلى الاعتقاد بأنّ النشاط الذهني المحدّد قد يتحقّق في مختلف أنحاء المخ أو من طريق الاتصالات العصبية المتعدّدة مساراتها. ليس الأمر على سبيل المثال وكأنّ النشاط الذهني «أ» يجب أن يتحقّق حتمًا وحصريًّا من طريق النشاط العصبي «ب» فقط. فقد يتحقّق من طريق النشاط العصبي «ج»، أو من طريق النشاط العصبي «د»، وهذا قد تمّ إثباته. لا سيّما بين أولئك الذين أصيبوا بتلف في الناحية «ب» من المخ، حيث يحقّق ذلك النشاط الذهني «أ» بشكل طبيعي، وعندها يشاهد هذا الشخص في المختبرات والعلوم العصبية أنّ ذلك النشاط الذهني يتحقّق بواسطة نشاط عصبي بديل، مثل النشاط العصبي «ج». وعليه فإنّ الـ (identity) يتمّ تحدّيه بهذه الطريقة. إذا كان الذهن والجسم متماهيين، فإنّ هذا التماهي يعبّر عن ارتباط ضروري ودائم، مثل الماء والـ ($H٢o$)، حيث هما متماهيان أبدًا، ولا معنى لأن يتحوّلا فجأة ويكون لهما بديل، أو أدلّة أخرى. إنّ التحدّيات الماثلة في قبال آراء العلوم العصبية، لا تمثّل تحدّيات ثقافية في أدبيات البحث في الحدّ الأدنى، بل هي تحدّيات فلسفية، وهي تحدّيات منبثقة من المعطيات المتناقضة ذاتها للعلوم العصبية.

الفصل الرابع

حوارات في الفلسفة السياسية والفكر الحضاري

لن ينجو الغرب من كبوته الرّاهنة إلاَّ بـ «روحنة» حضارته

حوار مع الدكتور سهيل فرح

هل سينجو الغرب مما فيه اليوم من معاثرَ واضطراباتٍ وخصوصًا لناحية ما يتّصل بأزمة القيم وسيطرة الماديّة والنّفعيّة على مجمل مساره الحضاري؟ إنّه سؤالٌ كبيرٌ يشغل اهتمام المفكرين وعلماء الاجتماع من المتشائمين، وحتى المتفائلين بحذر، من واقع الغرب ومستقبله في ظلّ أزماته المتصاعدة على المستويين المادي والروحي، حول هذا السؤال الإشكالي الكبير كان لنا هذا الحوار مع عضو أكاديميّة التعليم الروسية، رئيس الجامعة المفتوحة لحوار الحضارات، الدكتور سهيل فرح.

وفي ما يلي نص الحوار:

«المحرّر»

*** قد يكون علينا أن نبدأ حوارنا معكم من الحدث الأخير الذي يعصف بالعالم وبالمجتمعات الغربية على وجه التحديد، وهو ما تفعله جائحة كورونا من تحوّلات كبرى في نظام العلاقات الدولية، سؤالنا باختصار هل من نجاة للغرب في زمن كورونا وفي ظلّ تعثّر العقل العلمي فيه؟**

تجتاح العالم اليوم موجةٌ من الرّعب الفردي والجماعي، هي أشبه ما تكون مماثلة لوضع الناس في جو الحروب العالمية القاتلة. وإذا تمعّنّا بما يجري اليوم من مرافقة إعلاميّة غربيّة مكثّفة لآفة فيروس الكورونا نلمس بأم العين والعقل بأنّ هناك ما يُشبه التوتاليتاريّة الإعلاميّة المريعة التي تقصف العقول وتخرّب نفوس معظم سكان الكوكب، جعلتهم أسير الخوف المعولم من واحدة من أصغر الفيروسات. هذه التي شلّت عقل الحكام والمحكومين وسجنت معظم عوائل الناس في بيوتها الصغيرة، وجمّدت حركة الاقتصاد

العالمي، وشلّت منظومات التعليم ومعظم شرايين الحياة في العالم. إنّني لا أقلّل إطلاقًا من خطر هذا الفيروس الخطير ولا من ضرورة التقييد الشديد الصرامة بكلّ أنواع الوقاية الصحيّة منه، بل أشدّد عليها وأثمّن كلّ الطرق العلميّة والطبيّة المستحدثة؛ من أجل التخفيف للحد الأقصى من مخاطر هذا الفيروس، الذي يرجّح أن يكون مصنّعًا، ومن أمثاله في ما يسمى بسيلان الحرب البيولوجية وتأثيراتها الواضحة والأخرى غير المعلنة على الجسم الإنساني. مع ذلك فإنّني لن أتعب أبدًا من طرح تساؤلاتٍ وجوديّةٍ تحضر بقوّة لدى عدد ليس بالقليل من الذوات المفكّرة حول المآرب الحقيقية من هذا الهلع العالمي، وحول الهدف من هذا التجييش الإعلامي العالمي الذي سرعان ما تقوي حدّته عند بروز فيروس جديد من فصيلة حمى الطيور والخنازير وألآيبولا وغيرها، وبعد كلّ فترةٍ وجيزةٍ سرعان ما ينطفئ الاهتمام به. ويمضي الإعلام الغربي وغير الغربي لاحقًا وكعادته في شحن العيون والأذان وسائر الحواس يوميًا حول سائر المناطق الملتهبة في نفوس المجتمعات والثقافات والأديان والهويات؛ ليجعل من نفوس البشر مختبراً دائمًا لمواده الإعلاميّة المدمّرة في معظمها لمنطقة الطمأنينة والاستقرار والسلام والعدل والمحبة التي ينشدها الجميع. وليعذرني أهل الإعلام على تساؤلي الذي قد يخدش كبرياءهم: ما حقيقة الرسالة التي يحملها أصحاب وسائل الإعلام والأهداف من وراء كبس سرّ الإضاءة المكثّفة على هذه النقطة الساخنة أو تلك؛ لتخرج علينا كلّ ثانية، لا بل كلّ لحيظة، جوقة الإعلاميين الذين يتصدّرون شاشات التلفزة والإذاعة والصحافة المكتوبة والرقميّة؟ وإن كنت استثني القلّة القليلة منهم التي تعطي للضمير الإنساني مكانته والذين يولون لأخلاقية المهنة ودورها التنويري الأولويّة فيما يقومون به أو يسمح لهم القيام به. أسألهم ملحًّا طالبًا منهم زيارة أطباء الأعصاب والنفس ليستقصوا ويستنتجوا سبب الارتفاع الكبير من نسبة المرضى الذين يكتظون في عياداتهم من جراء تهييج الإعلام وتخويفه لهم حول الكثير من القضايا الحسّاسة، التي تثير الهيجان الدائم في نفسيتهم وعالم القيم التي يؤمنون بها.

وفي ظلّ هذا الطوفان الإعلامي وضياع اتّخاذ القرارات الحياتيّة الصائبة من قبل صنّاع أو أصحاب القرار في مراكز صنع القرار، في الغرب المنتمي إلى محور «المليار الذهبي»، وأمام فقدان التحكم العقلاني بالبوصلة الإنسانيّة عمومًا، أطرح في هذا السياق عددًا من التوجّسات والهواجس التي تدور في ذهن الكثيرين من أمثالي، علّها تحرك صوت الضمير من تحت هذا الرماد الأسود، الذي صنعه البشر بأنفسهم، والذي جاء نتيجة أنماط تفكير

وسلوكيات أبعد ما تكون عن فضاءات ومجالات البناء والنور والجمال، وأقرب بكثير من المنطقة المعتمة والمدمّرة في الشخصيّة الإنسانيّة .

*** برأيكم ألا يشي التخويف المتكرّر من هجوم الفيروسات التي تتفرّخ من جينوم سلالة الفيروسات الطبيعية والمصنّعة في مختبرات «غرف الظلام» بأنّ هناك سيناريوهات متنوعةً، بدأت تتكشف بدايات خططها الجهنمية، والأخرى ما زالت خفيّة، تصنعها تلك الغرف الشريرة وتحضرها من أجل الفتك بالخصم أيٍّ كان نوعه وقوّته وعمره ومكانته؟ ثم هنالك سؤال آخر: لماذا لم تتم الإضاءة الصحيّة الواعية على أنواع أخرى من الإنفلونزا والرشح التي تقتل أكثر بكثير كلّ عام من الفيروسات المستجدة؟ أليس فيما وراء ذلك لعبة قذرة تقوم بها مجدّدًا مافيات تصنيع الدواء بهدف الربح وتنظيف جيوب البشر من بقايا ما تبقى من أموال لديهم؟**

طبعًا لن أمضي بعيدًا في زرع الرّعب في النّفوس الخيّرة الطيّبة، بل أتساءل مع غيري ماذا يخطّط غيتس في مشاريعه المالتوسيّة الهادفة لتحجيم عامل الديموغرافيا على الكوكب؟ وماذا يدور في خلد الأمير فيليب زوج الملكة البريطانية إليزابيت والذي يترأس المنظمة العالمية للطبيعة المتوحّشة؟ وما هي حقيقة القيمين على نادي روما وأهدافهم حول ضرورة إنهاء الكثير من المسلمات الغربية بما في ذلك إنهاء الحقبة الليبرالية، التي حملوا لواءها ردحًا طويلاً من الزمن؟ ... وماذا يدور الآن في الدوائر المصغّرة لأغنى الشركات والعائلات والمنظّمات العلنيّة والسرية التي أسّسوها؟ أليس الهدف الاستراتيجي لهم هو تقليص حجم سكان الكوكب إلى بيكور الدائرة الصغرى المحصورة فقط بالمليار الذهبي؟ لست من طينة النّاس الساذجين الذين يرجعون كلّ مشاكلهم وعثراتهم وتخلّفهم لما يؤمنون، أو ما أطلقوا على تسميته، بنظريّة المؤامرة، إلاّ إنّني لا أخلي مسرح السجال العالمي من مخاطر الطريقة المغرقة في نرجسيتها وبراغماتيتها، التي لم تعد خفيّةً عن بصيرة القاصي والداني، والتي يرى أصحابها بأنّها الأنجع في خدمة المصالح الأنانيّة الضيّقة لهؤلاء ولكبار حيتان المال والسلطة في الغرب. فالزاوية غير الخيرة وغير العادلة التي ينظرون من خلالها، يصرّون وبأيّ ثمن من خلالها قيادة السفينة البشريّة وسط هيجان براكين التّمرّد عليهم من قبل الأكثريّة البشريّة التي تعيش حالة ضياع كبير وقلق أكبر على حاضرها ومستقبلها...

ما هو الهدف من سياسة وسائل الإعلام التي تزرع من خلال تركيزها على كلّ النقاط الملتهبة وترويجها لكلّ أنواع «اللا ثقافة» المنبثقة من نقاط ضعف البشر ومن أنانياتهم

الفرديّة والجماعية وإفرازات غرائزهم المريضة، في ظل الغياب الملموس لترويج الثقافة العقلانيّة الإنسانيّة التي تدعو لتمثّل القيم الإنسانية والسماوية المشتركة والمتسامية»؟ أليس وراء هذا التخويف اليومي أهداف مدمرة للفتك بالجانب المتسامي من قيم الأخوة الإنسانية؟ أليس المثابرة في هذا النهج الأعوج عن وعي وأحيانًا عن غير وعيٍ سعي غير بريء لتعميم «لا ثقافة المجتمع الاستهلاكي» التي ابتكرها العقل الليبرالي الغربي، والمضي في تسطيح فارغ للوعي، والإسهام في تشرذم التركيبة النّفسيّة والعقليّة للبشر، ومتابعة تصحّر الرّوح الخلاّقة في الشّخصيّة الإنسانيّة؟

*** إلى أيّ مدى سوف يتّعظ العالم الصناعي ما بعد الحداثي من الصدمات الكبرى التي هزَّت أركانه خلال العقود المنصرمة؟**

لا أدّعي اكتشاف أيّ حقيقةٍ مرّةٍ، ليست بجديدة على القارئ العزيز، طالبًا العذر، إنْ شدّدت وكرّرت مع زملاء باحثين مرموقين في الغرب والشرق بقولنا النقدي بأنّ لا أهميّة للثقافة والأخلاق وحتى الهويّة الثقافيّة لصانعي ومروّجي نمط النتاج الاستهلاكي الملبرن، كلّ ما يهمّهم أن يبقى قطوع جماهير البشر مادّة لشراء قيمهم المادية الاستهلاكية. ولا هم لأباطرة وسائل الإعلام ولمن يوجّهها إلا المتلقي الفاقد للوعي العقلاني السليم وللروح النقدية البناءة. ما يهمهم أن يكون الناس معظم الناس عبيدًا بلهاء خائفين من يومهم وغدهم، يفتقدون إحساس الرقيب الواعي لحاضرهم ومستقبلهم. وليعذرني مرّة أخرى أهل الإعلام بنطق الحقيقة الفاقعة والمرّة، وهي أسفي من سيادة نمط من السلوك الأعوج تساهم في صنعه جوقة واسعة جدًا من المحرّرين والمذيعين والمخرجين والمصوّرين وسائر العاملين في وسائل الإعلام: إمّا أنّهم مهووسون بشهرة الأمجاد الزائلة، أم منتفعين من رواتب كبيرة أو متوسطة أو مجبرين مهدّدين بسياسة العصا والجزرة من قبل المالكين الكبار والصغار لهذه الوسائل الحديثة الإعلامية، التي أرى طاقة الهدم في دواخلها أكبر بكثير من طاقة البناء.

ما يجرى في الأعوام الأخيرة، من قبل من يحتكر السلطة والمال والقوّة والمعرفة، من تسعير محسوس لكلّ أنواع الصراع بين المنظومات المعرفيّة والاقتصادية والثقافية والدينية والأكسيولوجية، ليس موضع قوة وفخر لحضارة الإنسان الراهنة. بل نتيجة منطقية لترهّل منظومات القيم وهشاشتها، التي عرفتها البشرية في بناء الجيل الثالث والرابع من الدورات الحضارية على مستوى الشقّ الغربي والشرقي من كوكبنا الأرضي. تلك التي

تصدرت وتتصدّر أقوال وأفعال الخطابات الاكسيولوجية الحداثوية وما بعدها، ومعها القيم الاشتراكية بمنظومتها الكلاسيكية والمحاولات اليائسة لتجدّدها. ولعلّ الأهم النّظر في جوهر الحقائق المغلقة المطلقة التي تتصدر الخطابات الدينية على مختلف أنواعها.... أين هذه المنظومات القيمويّة كلّها من النّرجسية القاتلة للأنانيات الفردية والجماعية؟ وأين هذه كلّها من عجز الإنسانيّة بأسرها من الانتقال من منطق «الداروينية الاجتماعية المغرقة في خبثها ونرجسيتها وكبريائها الفارغين»؟. ففيها ولديها السلطة والمنبر وكلّ الوسائل المؤثّرة متوفّرة وبقوّة المتسلّط للتسلّط والهيمنة على عقل البشر ونفوسهم... متى يستيقظ الضمير البشري للانتقال حقًا إلى رحاب الأخوّة الإنسانيّة الحقّة حيث المكانة المثلى للإنسان الخلاق - الحر فعلاً والاكفأ أخلاقيًا وذهنيًا وعمليًا وروحيًا؟

وأوسّع دائرة الأسئلة الايكولوجيّة المنحى لأطرح التساؤل الآخر المحق: أين كلّ هذه المنظومات ومعها ما كنا وما نزال نأمله من حكمة العلوم والمعارف والفلسفات، التي سعت لاكتشاف ومعرفة أسرار الطبيعة البشريّة ومحيطها الكوكبي من أجل رفاه حقيقي للبشر وتعميم رسالة السلام وإسعاد البشر؟ وما حقيقة أحوال الطبيعة بعد الثورة العقلانية الديكارتية والتجريبية البيكونيّة التي دشّنت لعصر الحداثة ومهّدت للثورات العلميّة الملهمة للتقدّم المبهر لرخاء الإنسان والمخرب للطبيعة؟ أرى في حساب الربح والخسارة في تجربة إدارة المكان في القرون الأربعة الأخيرة، بالنسبة للإنسان والطبيعة، بأنّ النتيجة تكاد تكون متعادلةً بمساوئها وإيجابياتها بالنسبة للقطبين. وأكثر ما يخرق التوازن والتناغم المطلوب بين الطرفين هو تدخل الإنسان الأرعن المغرق في نرجسيّته، والذي زرع الخراب في بيئته الإيكولوجية من على سطح الكرة الأرضيّة وفي أعماق اليابسة والأنهار والبحيرات والبحار والمحيطات وفي فضاء الكون الأقرب إلى كوكبنا؟

متى ينتقل الإنسان من مخلّفاته العدوانية الغرائزية التي تأكل الأخضر واليابس، الحي والميت؟ نظرة بانوراميّة لنظام الغذاء وللكثير من أنماط السلوك الشائبة في بلاد الشرق والغرب، توحي بأنّ تعميم نمط المثل الإنسانيّة العليا المتسامية ما زال حلمًا طوباويًا بعيد المدى... ما نلمسه في واقع الأحوال هو المزيد من الدمار ومن اختلال التوازن بين الإنسان وأمّه الطبيعة والمحيط الكوني وخالقه أو محرّكه ... علينا أن نوسّع من دائرة نظرتنا لكوكبنا ومحيطنا ونكون أكثر حكمةً وتواضعًا، ويتوجّب علينا ألاّ ننسى لحظة بأنّنا على هذه القشرة

الأرضيّة بما لها وما عليها نعيش ضمن مختبر كوني كبير شديد التفاعل بين مجمل مكوّناته الأرضيّة والسماويّة؟؟؟؟؟

ورجوعًا إلى مخاطر كورونا، أطرح السؤال المزعج: أين أنت يا علوم طب الغرب التي ينتظرك الجميع من سكان هذا الكوكب المسكين الضعيف من أجل التخفيف من كوارث أصغر الفيروسات التي تزرع الرّعب الآني لدى كلّ سكان الكوكب؟

ونحن الذين آنيًا نعيش في بداية الثورة العلمية الرابعة نعيد طرح السؤال الحيوي: لماذا لا يترافق مع كلّ عمل علميٍّ مهما كانت قيمته وفعالياته تواجد قوي لما يسمى بأخلاق العلم، وإلحاحيته راهنة وضرورية جدًا في عصر الزمن الرقمي ودخول كلّ منتجات الذكاء الاصطناعي في معظم معالم تسيير ليس شؤوننا الدنيوية فقط؟ أطرح هذا السؤال الأخلاقي بشدّة؛ لأنّني أتوجّس مع غيري نوعًا جديدًا يرسم بداية معالمه التوتاليتارية، إنّها توتاليتارية العصر الرقمي التي لا تقل مخاطرها أبدًا عن توتاليتاريات الأنظمة المستبدّة البائدة والمستجدّة المتمثّلة تحديدًا في زمننا الراهن بتوتاليتاريّة النظام النيولبرالي المقيت. الخطر داهم، وقريب جدًا سيقوم باقتحام عوالم مشاعرنا ومجمل قيمنا، إنّه نوع جديد من التوتاليتارية الرقميّة.

كنت وما أزال أصرّ في اجتماعات دوريّة مع عدد من زملائي في أكاديمية العلوم الرّوسية، ومع أكاديمية التعليم الروسية، التي لي شرف العضوية فيها، أن نعمل معًا على استحداث قانون جديد يلزم أهل العلم بالتقيّد بأخلاقيّة العلم نفسه، ويحول من جهة أخرى، وهنا الأهمية الأخرى للقانون المنتظر، التحكم العقلاني الحكيم في الحركة المتسرّعة جدًا لبعض العلوم. والهدف من ذلك هو ردم الهوّة التي تتوسّع مع الزمن من جرّاء التطوّر البيولوجي عند الإنسان نفسه. بين تكوينه البيولوجي وقدرته الذهنية الاستيعابية، وبين التحوّلات والاستخدامات التكنولوجية الواسعة والمتسارعة النمو. والنتيجة المتوقّعة والتي تصطدم الضمائر الحيّة لأهل العلم، هي التّوسّع من مخاطر طاقة الهدم لدى العقل التقني على حياة الحضارة الإنسانية. وهذا يتوجّب ألّا يدخل فينا أيّ ذرّة شكّ في قيمة العلم. علينا الصراع ضدّ كلّ من يقلّل من أهمّيته في حضارتنا المعاصرة، وأن تقوم الحكومات والأفراد بتقديم الدّعم الأقصى لنقاط البناء والتّقدّم والإبداع التي يقدّمها لنا فعلاً العلم في بنيان حضارتنا الإنسانية الراهنة، والتي بدونه لا انتصار على كلّ أنواع الجهل والأوهام وبدونه لا تقدم،

وهذه من بديهيات ابتكارات وفوائد العقل العلمي.

إلى جانب ذلك كلّه هناك الكثير من نقاط التّعثّر والضّعف في أنماط تفكير القسم الأوسع من سكان الكوكب وسلوكه، منها ولعلّ أبرزها جبال الأوهام التي تكدّست في ما أسمّيه بالعوامل السلبية في الذاكرة التاريخية للشعوب الغربيّة والشّرقيّة معًا، وفي سيادة حضور الجهل المقدّس والمدنّس الذي يعشعش في ذهن ومخيّلة كلّ صانعي وعبدة الأوهام والدوغماتيات الصارمة على مختلف انتماءات هوياتها الإتنية والدينية والإيديولوجية والحزبية في بلدان الشرق الأوسط تحديدًا، تلك التي تفرخ موروثات التقوقع حول الذات وتخلق دائمًا معها موجات التّعصّب والكراهيّة وتعنيف الآخر، وتصحب أيضًا معها العديد من الأزمات الديموغرافيّة والبيئيّة والصّحيّة، وهي نفسها -بنقاط ضعفها الحضاري- تغذّي شرايين يوميات البشر بأخطائها وخطيئاتها، فهي تنصبّ، وبإصرار وعنادٍ شديدين، الجدران السيكولوجية والثقافية بين مرضى المهوسين بالخندقة في أسوار الهويات الضيقة والحقائق المغلقة. هذه المساحة البشرية المخصّصة للمخدرين الضعفاء من سكان الكوكب.

علمًا بأنّ علينا ألاّ ننسى ولو للحظة واحدة بأنّ «رأس كوبرا» المشاكل العظمى ممثلة قبل كلّ شيءٍ بمجمل سياسات بيوتات المال الكبرى في الغرب وسلوكياتها، عبدة الدولار و«العجل الذهبي» الذين يملكون مجمل ثروات الأرض، والذين يعيشون في عالم أبراجهم العاجيّة، ويقودون بدون أيّ رادع ضمير هذه الأوركسترا النشازة الكوكبية. عليهم قبل غيرهم تقع المسؤوليات الكبرى للكوارث التي يعيشها كوكبنا.

أسئلة البدايات الصّعبة المفعمة في قلقها التي يطرحها المرء على نفسه، قد لا تنتهي ولا يتّسع المجال هنا حتى لسرد عناوينها الأخرى.....!!! . أختصر الكلام هنا لأقول بأنّ كلّ المخاطر المحيطة والمحدقة فينا جميعًا، تدلّ بأنّ الغرب أمام نهاية تجربة، لا بل تجارب إنسانيّة في إدارة مكانه وزمانه بإيجابياتها وسلبياتها. أمام نهاية حقبة كاملة مما نسمّيه نحن الاختصاصيين في علم الحضارات بنهاية الجيل الرابع لدورة الحضارة الكوكبية-البشرية المترافقة، لفترة قد تطول أو تقصر حسب وضع كلّ دولة، بأعمق الأزمات الايكولوجية والاقتصادية والديموغرافية والسوسيوثقافية وضمنها الأخلاقية والروحية.

كيف تبدو لكم مظاهر تهافت البنية القيميّة في الحضارة المعاصرة، وما هو السبب

الأساسي الذي دفع الغرب تحديدًا إلى التمركز في دائرة التقنية على حساب المثل الأخلاقيّة؟

- بعد أن أحدث العقل العلمي ثوراته المعرفيّة الكبرى، والتي تركت انعكاساتها العميقة والمريحة ماديًّا، على مسيرة المجتمعات التي دخلت الأطوار المختلفة لعصر الصناعة والحداثة، ومع تدشين حقبةٍ جديدة، بدءًا من الربع الأخير من القرن الماضي، لعصر المجتمع ما بعد الصناعي أو ما بعد الحداثوي، فلقد حدثت تبدلات واسعة في العمر الزمني للدورات الحضارية الحالية. حيث نجتاز حقبةً تكنولوجيةً معيّنةً، ونشرع بتأسيس حقبةٍ جديدةٍ يغلب عليها علم تقنيات المعلوماتيّة واقتصاديات المعرفة المؤتمتة الموجهة لمجتمع ما بعد الصناعة، فإنّ العمر الزمني لاستتباب النمط الجديد للحضارة ما بعد الصناعيّة سيكون أسرع.

هذا في المجتمعات التي اجتازت حقبة الحداثة، وبالتالي فإنّ أجواءً من التبلور والاستقرار التقني ستعيشه تلك المجتمعات المرتكزة على موروث علميٍّ وتقنيٍّ، وعلى قوّةٍ اقتصاديةٍ ومناخٍ سياسيٍّ ديمقراطيٍّ مقبول في بلدانها.

في حين أنّ العمر الزمني لدخول استقرار ولمحاولة إنجاح نمط حياة ما بعد المجتمع الصناعي في الدول المتوسّطة أو الضعيفة النّمو، فإنّ العمر الزمني للاستقرار وللولوج الواسع والعميق في حركيّة وفعاليّة وإنتاجيّة العصر الما بَعْد صِناعيّ، سيأخذ فترةً أطول وأكثر تعقيداً. بينما المسألة ستكون أكثر تعقيداً واغترابًا لدى المجتمعات الأخرى التي هي أصلاً ما زالت حتى الآن تعيش على ضفاف الحداثة.

وفي ظلّ التمايز الحاد بين ثلاثة أنماطٍ للتّطوّر الثّقافي والعلمي والاقتصادي والمعلوماتي، من المتوقّع أن يشهد العالم كوارث اجتماعيّةٍ كثيرةٍ وتصاعد موجات الحقد والكراهية بين الدول الغنيّة والفقيرة. فعلى حدّ قول عالم المستقبليات الأميركي المشهور ألفين توفلر "إنّ المراحل الأولى من تطوّر المجتمع الما بَعْد صِناعيّ ستشهد هزاتٍ اجتماعيّةً كبرى، وتطوّرات متلاحقة ودراماتيكية في قواعد اللعبة التقنية والاقتصادية، ومن المتوقّع أن تحدث كوارث تتمثل بحدوث عدم استقرار سياسي ونشوء موجات جديدة من العنف والحروب... وبهذا فإنّ صدام حضارتين متنازعتين سيشكّل بحدّ ذاته خطراً كبيراً على مصير الإنسانية".

وفي إطار تحكمٍ معينٍ للفكر التكنوقراطي وللتطوّر التقني والاقتصادي لدى أطراف

فاعلة في الغرب تحديداً، قد يضفي على مشهد العلاقات الدولية والمجتمعات البشرية جوًّا تشاؤميًّا، في حين أنّ مساهمات ومحاولات عاقلة ستحاول أن تصعد برأسها لتركّز القول والفعل من أجل تأسيس خطابٍ إنسانيٍّ شموليٍّ يدعو لعلاقات أكثر عدلاً وتكافؤًا على المستوى التقني والاقتصادي بين محوري الشمال والجنوب. وهذا الخطاب سيسعى من أجل تحرير البشريّة من مخاطر اقتحام وحشيّة الإنسان الآلي والعقليّة التقنيّة العدوانية مع الإنسان والطبيعة. كما سيسعى لإقامة منظومة من علاقات التعاون العلمية والتعليمية والمعرفية، تكون أكثر مرونةً ومعقوليّةً وتكون رقابتها على تطبيق الديمقراطية في نشاط المنظمات الحكومية ومؤسّسات المجتمع المدني أكثر فعاليّةً وقوّةً.

فالبعض من المتشائمين يتنبّأون بتصادمٍ كبيرٍ بين العقليات والثقافات في ظلّ انفجار التقنيات المعلوماتيّة. فرغم تسهيلاتها الكبرى في تقريب التواصل المتنوّع الوسائل والأهداف بين كلّ أصقاع الأرض، فإنّها تحمل في طياتها مخاطر أكثر رعباً حتى من المخزون النووي للدول الكبرى...

فمن يتحكّم بالثّورة المعلوماتيّة بشكلٍ أنانيٍّ وجشعٍ سيتحكم في عقول البشر وأذواقهم، وتصبح هذه الثورة المعلوماتيّة في زحفها المتواصل وفي طوفانها الهادر على عين المتلقي وذهنه، أشبه بتسونامي كوكبي قاتل ومدمر لكل ما هو إنساني داخل الإنسان.

فالإنسان الذي يصبح عبداً للآلة والتقنيات يقتل في نفسه كلّ دفء مشاعر التّواصل الإنساني، ويدخل في مدى جاف من التّصحّر الرّوحي الذي يصعب التنبؤ بمصيره.

بكلمات موجزة وفي هذا السياق، فإنّ السيناريو المستقبلي القائم على إنجاز المجتمع التكنوقراطي ـ المعلوماتي سيصطدم مع الروح الإنسانيّة الساعية للتناغم بين البعدين المادي والروحي للشخصية الإنسانيّة. وسيشكّل بدوره واحدةً من معادلات الصراع بين الطرفين في المستقبل القريب والمتوسّط.

في اعتقادي، إنّ إحدى المعضلات الأخرى التي تشكّل المرض العضوي في سلوكيّة البشر، هي تقديس القوّة والتنظير النرجسي لفلسفة الصراع بين الإنسان ومحيطه. لقد مرّت البشريّة في مراحل متنوّعة من صراع بقاء (Homo sapiens) مع الطبيعة ومع أخيه الإنسان، رافقتها نزاعات وحروب صغيرة وكبيرة، محليّة وعالميّة، تعدّت عشرات الآلاف من الحروب

النوعيّة... ومع الزمن اجتهدت العقول الإنسانية في التنظير لفلسفة القوة والصراع إلى أن تكرّست بشكلٍ ممنهجٍ في الفلسفة الداروينيّة الاجتماعيّة، التي أسّست لخطاب متكامل لفلسفة القوّة للأقوى، مرتكزة في ذلك على العنصر البيولوجي وعلى الطاقة العدوانيّة في الشخصيّة الإنسانيّة. والتي كان من تطبيقاتها على المدى الأنجلو ساكسوني في البداية ومن ثم تعميمها عالمياً، هي تبرير كل أنواع الحروب الكولونيالية، واستعباد الشعوب، وتأجيج كافة الصراعات والحروب، والانقضاض على كلّ مواقع الضعف عند المستضعفين، ووضع ثقافة السلام والأخلاق الإنسانيّة في قائمة الذاكرة المتخفّية للشعوب، أو في قائمة العدو الدائم لها...

إنّ من السذاجة بمكان القول بأنّ الانفعال العنيف والعدوانيّة ليسا من صفات الإنسان في حياته اليوميّة... فالنّزعة الغاضبة العدوانيّة تسكن فينا جميعًا في داخل العائلة، مع الجار، داخل الشارع، والقرية والمدينة، في الدين الواحد، في البلد الواحد، مع الشعب الآخر، مع المنتمين إلى إثنيات وأديان وحضارات أخرى... هذه مسلمات معروفة للجميع... ولعلّ ظاهرة العنف والصراع والحروب طبعت علاقات الحضارات الأقوى مع الحضارات الأضعف... وهي التي غذَّت دائمًا نزعة الهيمنة والتّسلّط عند الزاهي بانتصاراته الطاووسيّة.

هل ترون أنّ عالمنا يمكن أن يعيش في عالمٍ خالٍ من الحروب، ويشكل بديلاً عن حتميّة العدوان والصّراع والبقاء للأصلح؟

في الحقيقة، منذ نشأت الفلسفة اليونانيّة العظيمة ويراود الإنسان العاقل الحكيم حلم السلم... بيد أنّ هناك من يقول بأنّ حلم السلام لا يمكن أن يتحقّق رغم أهمّيته ومشروعيّته بمجرّد أن نتنازل عن فكرة الحرب، أو نخاف منها ومن مخاطر الإرهاب.

الحرب كما يشير المفكر الفرنسي كلود ليفي ستراوس: "تنتهي حيث ينتهي زمنها الافتراضي، الذي يمكن إنتاجه وتحريكه من خلال جهودنا بتحمل المسؤوليّة المشتركة عن إيداع البديل، ومظاهر العنف والإرهاب حين تزول أسبابها، ويتكرّر فشلها التطوري، وليس فقط الواقعي والمرحلي".

ففكرة الحرب هي جزء لا يتجزّأ من مفهوم سلطوي للقوّة يتأسّس عليه المجتمع والدولة، وتبنى على أساسها الأفكار والتشريعات الخاصّة لحقوق الإنسانيّة وللقيم الحضاريّة الدينيّة. بل إنّ المنظرين لعقيدة القوّة أمثال الأب الروحي للمحافظين الجدد في الولايات المتحدة

الفيلسوف ليف شتراوس يعملون على تأسيس خطابات معينة حول مفهوم السلطة والتاريخ من خلال الحرب... ففي الحرب تتجسد مفاهيم ومضامين الهيمنة على الآخر بأقصى مضامينها وأكثرها بعداً عن النزعة الإنسانية.

في الحرب القاتل والمقتول، المنتصر والمهزوم، الاثنان معاً في جحيم النار، نار الدنيا، التي لا يجد القاتل «المنتصر» نفسه إلا في مستوى أقرب إلى الحيوانية الغرائزية العدوانية.

والحلم البشري البديل قد يتحقق إذا ما اعتقد البشر في الغرب والشرق بأن فلسفات تروج لفلسفة القوة والصراع والبقاء للأصلح أمثال العقيدة الداروينية الاجتماعية التي تأسست وتأصلت في العقيدة العسكرية لمجمل النخب السياسية الحاكمة في الغرب، والتي ما زالت مهيمنةً للأسف في خطاب الجنرالات الكبار الموجّهين للحروب والدّاعمين لشركات الموت، هذه الفلسفات هي في الحقيقة مصدر هلاك للقاتل والمقتول على المستوى الوجودي.

وإنّ الحروب كان بالإمكان أن تكون على وشك بلوغ عمرها الافتراضي بعد انتهاء الحرب الباردة، إلا أنّ نزعة الهيمنة وتقديس القوّة وصرف الميزانيّة الماليّة الأكبر لها تبقى حاضرة وبقوّة في البلدان الكبرى، وتبقى هذه السياسة فارضة نفسها على الميزانيات العسكريّة للبلدان الصغرى، ولكلّ الحركات المسلّحة المشروعة وغير المشروعة في العالم.

منذ فلسفة الداروينية الاجتماعيّة التي نظّر لها سبنسر، ومفهوم الصراع الطبقي التي نظّر له ماركس وأنجلس ولينين وماوتسي تونغ وستالين، وفكرة «تأكيد الذات العدوانية» عند فرويد وقبل هؤلاء جميعاً فكرة البقاء للأصلح لتشارلز داروين... ومع كلّ جوقة المنظرين الغربيين للحروب والذين تفرّخ دائمًا مخيّلتهم العدوانية المريضة كلّ أنواع الإجلال والتقديس للقوّة وكل التبريرات والتنظيرات من «المستكبرين» و «المستضعفين» معًا، والتي جميعها بلا استثناء تبرّر اللّجوء إلى القوّة بحجّة الدفاع عن الهويّة والنّفس والدين والثقافة.

هذا الشبح الكوكبي كلّه لا يمكن أن يوجّه بوصلة البشر نحو برّ الأمان... فالمخيّلة البشرية عند «المنتصر» و«المهزوم» المهووسة بفكرة القوّة والصراع والحروب، هي كلّها مأزومة إنسانيًّا وأخلاقيًّا، كلّها تمضي بفبركة الستريوتيبات عن نفسها وعن غيرها... الكلّ يمضي في لعبته الجهنّميّة وهي اللعب بالنار، في قتل البشر.... دون أن يشتغلوا بشكلٍ جادٍ في قتل أوهامهم والعمل قبل كلّ شيء على كبح عدوانياتهم وحجز المناطق المعتمة في

دواخلهم وإيقاظ دائرة السلام والنور والشراكة الإنسانيّة في ما بينهم.

ولعلّ بداية الخروج من نفق الحروب والصراعات وتقديس القوّة، هو تضافر العقلاء، كلّ العقلاء، في الغرب والشرق من أجل ضرب فكرة «العدو« في النظرة الداروينية الاجتماعية وأمثالها، التي تروج بشكلٍ عدوانيٍّ وأرعن لفكرة البقاء للأصلح. يجب أن نسعى معاً لانتهاج فكرة تطور التعاون والشراكة الإنسانيّة والديمقراطية بين أبناء البيت الإنساني الواحد، أو ما أسماه العالم الكندي جان ريليتفورد «الإيثار البيولوجي»، أو ما يسمّى بفكرة «تطور التعاون». أضيف إليها الحوار والتحالف الصادق والمكثف بين الحضارات والأديان والمستند إلى ميثاق مشرف أخلاقي عالمي يقره ويؤمن به الجميع.

*** ما قدَّمتموه قبل قليل يدفعنا لطرح السؤال التالي: إذا ما افترضنا بأنّه جرى تهميش واسع لحضور البعد الرّوحي في الشخصيّة الحضاريّة الغربيّة، هل بالإمكان إنقاذ الغرب بنوع متجدّد من الثقافة الروحيّة؟**

في ظلّ هيمنة شبح الأزمة الأخطوبوطيّة المتعدّدة الرؤوس، والمترافقة بتصاعد هيجان الأزمات الإيكولوجية، وبداية شحّ الموارد الطبيعية، وضمور نمو الاقتصاد العالمي، وغياب شبه تام للعدالة الاجتماعية، وتزايد المواجهة الجيوسياسية بين الغرب والشرق، ومع الجنوح الجنوني نحو تطوير التقنيات العسكرية وهجوم العقل التقني على خلايا الذهن البشري ومجمل حراكه، لا بديل في حلّ المشكلات العالميّة إلا بتفعيل الحوار العقلاني الهادئ بين الثقافات وإطلاق ورشة عالميّة من أجل الشراكة الحقيقيّة بين الحضارات وعلى كلّ المستويات..

إنّ الدور الريادي في ضمان الحوار العقلاني المثمر بين الثقافات، يكمن في تجديد الأداء المادي والروحي للغرب ولكل سكان هذا الكوكب. ينبغي البحث عن الطرق الفعّالة لتحسين العلاقات الدوليّة وحلّ المشكلات العالمية المزمنة للبشريّة.

وهنا يلعب العامل الأكسيولوجي ووهج الثقافة الروحيّة البنّاءة دور الضمير الموجّه لهكذا مسيرة. ففي الطاقة الإيجابية البناءة للثقافة الروحية، التي تحدّد القيم والمواقف الأيديولوجية للمجتمع، يمكن سلك درب السبيل القويم؛ لإشباع الاحتياجات الطبيعية للحياة البشرية وإتساع الرغبة في الحفاظ على معنى وجودنا. بلا أدنى شك، فإنّ الاقتصاد والرفاهية، وأمن الحياة، والتفاهم والثقة المتبادلين، وتضامن الناس من مختلف الجنسيات

والأديان يعتمد إلى حد كبير على أولويّة تطوير العلم والتعليم، والتنوير والتنشئة، وعلى ثقافة التمسك في القانون وعلى الحوكمة الرشيدة للإدارة..

منذ سوابق الأزمنة وحتى يومنا هذا، شكّل البعد الأكسيولوجي المفتاح الإنساني للحوار والتفاهم والانسجام المتبادل؛ من أجل التغلب على عدوانية الأنانيات الفردية والجماعية والاختلافات والصراعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. لذلك، فإنّ المهمّة الملحّة للتنمية المستدامة والأمن الإنساني في الغرب والشرق معًا هي التطوير المتقدّم للثقافة الفكرية والأخلاقية للناس بمساعدة نظام فعال للعلم والتعليم والتنوير. ولضمان حضور التنمية المستدامة تتطلب ضمان ثقافة عالية للعمل والإنتاج والحوكمة، والجمع بين مبادئ الديمقراطية وحضور الكفاءات في المجتمع، المتناغمة مع تناضح الثقافات ومصالح المواطنين

يرتبط البعد الأكسيولوجي ارتباطا عميقا بما أسميه بالثقافة الروحية المتسامية للمجتمع، التي لا علاقة لها بالتدين الشعبوي والتي لها رابط الحبل السري بالتنامي الثقافي المستمر للإنسان. الإنسان هو خالق الثقافة الروحية وحاملها. المعيار الحقيقي لقيمة الإنسان ليس العرق، وليس الدين، ولا الأصل الاجتماعي، ولا مكان الميلاد، ولا محل الإقامة، ولا حتى المهنة، بل ثقافته الفكرية والأخلاقية. ففي نتائج الأنشطة التي تنجم عن تنامي القيم الإنسانية والوطنية، يتم تحديد مستوى ثقافة الشّخص من خلال صفات مثل - المعرفة والمهارة والتنظيم والأخلاق والنشاط الإبداعي. وبناء على ذلك، في جميع أنحاء العالم، يجب التعبير عن حب الوطن، أوّلاً وقبل كلّ شيء، في خدمة كلّ دولة لتنمية الثقافة الروحية لمواطنيها بمساعدة العلم والتعليم والتنوير والتنشئة. وهذا يفتح الفرص لتشكيل الهويّة الثّقافيّة و«القرابة الروحيّة» بين ممثلي مختلف الأمم والأديان.

تحليل البُعد الأكسيولوجي الذي يتموضع بالثقافة الروحيّة من خلال منظور الاحتياجات البشريّة، على أساس مبادئ الانسجام البشري، والسلام النفسي، واستنفار الطاقات القصوى؛ لتحقيق الذات من خلال التحوّل الإنساني للمؤسّسات الاجتماعيّة للثقافة، والتغيير في وعي الناس لدى مختلف المجتمعات. ... انطلاقًا من هذا، يبدو أنّ المهمّة العاجلة المطروحة أمام الفكر الغربي هي باستخدام أكثر فاعليّةً لإمكانيات الثقافة الروحية، كقوّة مبدعة وتحويليّة، بهدف الحفاظ على حياة الإنسان وتحسينها على هذا الكوكب.

*** كيف ترون إلى الاستراتيجيّة المعرفيّة والثقافيّة التي من شأنها تفعيل و«روحنة» التواصل المتكافئ مع المجتمع الثقافي الغربي؟**

لا شكّ أنّنا اليوم في أمسّ الحاجة إلى القيام بالتثاقف المكثّف بين الغرب والشرق والتثقيف الأوسع للجمهور لنقله إلى معايير الثقافة المتسامية، إلى معرفة تاريخ وممارسة، ليس فقط الثقافة والحضارة الوطنية، ولكن أيضًا الثقافة والحضارة العالمية. على ما يبدو، من الضروري هنا استخدام المقاربة المنهجيّة للتعليم الثقافي الإضافي والتنوير المتواصل بشكل هادف؛ لتغيير وعي الناس وسلوكهم بشكلٍ إيجابيٍّ، وهذا يساهم في تحقيق الانسجام بين ثقافات مختلف شعوب العالم ومصالحهم.

على الرغم من نشاط التيّارات المتنوّعة في الغرب نفسه والداعية إلى النّزعة الإنسانيّة في ظروف التنافس والصراع ربما تبدو طوباوية، بعيدة المنال إلى حد ما، إلا أنّه ليس أمام البشريّة سبيل آخر للخلاص، إلاّ بالشراكة الواسعة والعادلة بين الحضارات، إلاّ بتعميق الثقافة الروحية السامية وتوسيعها، التي تنطوي على رفض استعمال القوّة في العلاقات الدولية، وعلى الرفض للفرض القسري لقيم وأملاءات بعض الأنماط «الحضارية» على الآخرى. إنّ مبادئ الثقافة الروحية المتمثلة بقيم الأنسنة والعدالة والحكمة وغيرها من الفضائل التي طلعت بها خيرة العقول الغربية، لن تفقد أهميتها أبدًا، والتي بدونها يكون التواصل الإيجابي بين الناس مستحيلاً. الثقافة الروحية، باعتبارها «القوة الناعمة»، تعمل بشكل متزايد كأساس «علاجي» لإنقاذ العالم من العمليات والظواهر المدمرة للحضارة.

يتطلّب توحيد الأشخاص والتيارات العاقلة في الغرب، ذوي الثقافة الرفيعة على فهم المعنى غير المتنازع عليه للثقافة الروحية كعامل للخلاص، وهذا يعتمد أوّلاً وقبل كلّ شيء على العلماء والسياسيين؛ لتكوين تضامن وهويّة ثقافيّة دوليّة للشعوب من أجل تنمية متناغمة ومستدامة وآمنة على المستويين الوطني والعالمي. وهذا لا ينبغي أن يُنظر إليه وكأنّه تهديد لفقدان السيادة الوطنية والهوية الثقافيّة للدول.

مع تثميننا العالي للأعمال والمواقف الأيديولوجية للكاتب الروسي الشهير فيودور دوستويفسكي، نودّ أن نشير إلى أنّه ليس «الجمال»، ولكن «الثقافة» ستنقذ العالم! على الرغم من أنّ دوستويفسكي كان يجول في ذهنه العالم الأخلاقي للإنسان. علمًا بأنّ الواقع يعطي صورةً تراجيديّةً لعالمنا الراهن! فكم من الحروب الدمويّة التي فتكت بالبشر والحجر! لذا يبدو لأوّل وهلة بأنّه من عاشر المستحيلات إنقاذ العالم بالثروة الأخلاقية فقط؛ ذلك لأنّه

في إطار الحضارة هناك العديد من العوامل المدمرة والقوى المدمرة، والتي عادة ما تكون عاجزة أو مغيّبة تمامًا. من دون ثقافة فكريّة عالية يستحيل اتخاذ القرارات الصحيحة، كما يستحيل حماية الثقافة وفتوحاتها من العدوانية والتوحشن.

إنّ الفهم الصحيح للثقافة الروحية لا يكتمل بدون إدراك المعنى والتناغم بين جناحيها. الجناح الأوّل هو الثقافة الفكرية، والآخر في الثقافة الأخلاقية. إذا تخيلنا مجازيًا ثقافة على شكل طائر، يصبح من الواضح أنّ الطائر لا يمكنه الطيران بجناح واحد. في الوقت نفسه، إذا لم يتم تطوير أحد الأجنحة بشكل كاف، فستكون «الرحلة» معيبة، عفوية ومحفوفة بالمخاطر. إنّ عدم كفاية الثقافة الفكرية يؤدّي إلى التخلّف. في الوقت نفسه، غالبًا ما تؤدي الدونية المرتبطة بنقص الأخلاق إلى تنامي الأنانية - الهدامة والتنافس الخطير. كلّ أمة وكلّ شخص مشبع بالاهتمام بالحفاظ على ذاته وحياته والحرص الدائم على تحسينها. إذا لم يكن لدى الشخص ثقافة فكرية، فسيكون من الصعب عليه الانخراط في الإبداع واتّخاذ القرارات الصحيحة، وقد يصبح ضحيّة للقوى المدمرة. من ناحية أخرى، يمكن للمفكر المغيب للأخلاق أن يشكل خطرًا على المجتمع والدولة.

وعند الحديث عن تطور الثقافة الروحية، يجب على المرء أن يأخذ في الاعتبار التطور المتناغم لـ «جناحيها» أي الثقافة الفكرية والثقافة الأخلاقية، التي تحتلّ دورًا مهمًا في التطور التدريجي للمجتمع، مثل: ثقافة العمل والأسرة والقانون والإنتاج والبيئة، فضلاً عن ثقافة العلاقات الإنسانية، التي تركز على تطوير المثل الإنسانية كالتعاطف والتضامن والتعاون والمحبة والسلام.

*** ما التصورات الإجماليّة التي تقترحونها، والتي ترون أنّها تؤدّي إلى تحقيق الثّقافة الروحيّة على نطاق عالمي؟**

-للحصول على النتائج المتوقّعة في الاستخدام المثمر للإنجازات الثقافية، ينبغي للمرء الغربي، أوّلاً وقبل كل شيء، أن يبدأ بفهم علمي صحيح للثقافة كظاهرةٍ اجتماعيةٍ تفتح زوايا الرؤية لإمكانيات غير محدودة؛ لتنمية الفرد والمجتمع والدولة. الثقافة معرفة وخير وتنمية وازدهار، والجهل شر وفقر. يجب استخدام الإمكانات غير المحدودة للثقافة بشكل خلاّق؛ لتحقيق التنمية المستدامة في الغرب وفي جميع أنحاء العالم.

لسوء الحظ، غالبًا ما تُفهم الثقافة الروحية اليوم في شرقنا فقط بالمعنى الضيق، إمّا

عبر رؤيةٍ مذهبيةٍ دينيةٍ ضيقة، أو أنها مموضعة بالفن وبعض المعايير الأخلاقية، مما يؤدي إلى استخدامٍ محدودٍ لإمكاناتها الاجتماعية. لتحقيق فعالية التحولات الاجتماعية والثقافية التي تلبي احتياجات العصر. من الضروري، أوّلاً وقبل كلّ شيء، الوقوف على فهم علمي واسع للثقافة كنظامٍ اجتماعيٍّ متكاملٍ تم إنشاؤه وتطويره بواسطة العقل والمشاعر والعمل الجسدي للفرد؛ من أجل الحفاظ على حياة الإنسان وتحسينها.

في جوهرها، تعدّ ثقافة كلّ مجتمع نظامًا اجتماعيًا متكاملاً للحياة البشرية، ولكلّ جزء من الأجزاء المترابطة جوهرها وخصائصها ورسالتها وأهدافها وهيكلها وطاقتها ونابض الحركة والتاريخ والإنجازات وقدرات التحويل فيها. مع الأهميّة غير المشروطة للاقتصاد. فإنّ القوى الدافعة الرئيسة لهذا النظام، والتي تحدّد قابلية المجتمع للبقاء والقدرة التنافسية للدولة، هي: العلم والتكنولوجيا؛ التربية والتنوير والتنشئة. يساعد الفهم العلمي للثقافة في تقييم دورها كعامل تكنولوجي في نمو الرفاهية، كنشاط يهدف إلى إنشاء تقنيات فعّالة للحياة وإنتاج المنتجات اللاّزمة لتلبية الاحتياجات الروحيّة والمادية للناس. في إطار هذه الرؤية الثقافيّة، يجب الاعتراف بأنّ الثقافة الاقتصاديّة، كأساس لرفاهيّة الإنسان، هي نتاج تجسيد نتائج العمل الفكري. يعتمد تطوير الثقافة الاقتصاديّة إلى حدٍّ حاسم على مستوى الثقافة الفكرية. على إنجازات العلم، وجودة التعليم والتنوير، فضلاً عن ثقافة العمل والإدارة. وللغرب في هذا المسار تجاربه الثقافيّة المتنوّعة الناجحة منها والفاشلة..

وبالتالي، فإنّ الفهم الصحيح لظاهرة الثقافة، كنظامٍ اجتماعيٍ متكاملٍ، تتمثّل بتنفيذ البرامج الدولية لتنمية الإنسان والمجتمع، وفي تطويرٍ الهويّة الثقافية الدولية، والتبادل الثقافي والتعاون الدولي. ولعلّ هذا هو السبيل لإنقاذ الغرب والبشريّة بأسرها من العمليات المدمّرة المتأصّلة في الحضارة المعاصرة.

العنصريّة الحضاريّة
هي المشكلة الكبرى في تهافت الغرب

حوار مع الدكتور قاسم بور حسن

الدكتور قاسم پور حسن، باحث في حقل الفلسفة، ويشغل حاليًّا عضويّة الهيئة العلميّة في جامعة العلّامة الطباطبائي، ويمارس التدريس في الفلسفة الإسلاميّة، وفلسفة الدين والهرمنيوطيقا. وقد صدر له حتى الآن الكثير من الكتب منها: (الهرمنيوطيقا المقارنة: دراسة تناظر فلسفة التأويل في الإسلام والغرب)، و(الثقافة والمجتمع الإيراني)، و(لغة الدين والإيمان بالله)، و(المداخل الناظرة إلى تأثير العرفان والتصوّف في مسار الحضارة الإسلامية)، و(الإسلام، الحداثة، والتجربة الدينية)، و(الخصائص الثقافية والثقافة العالمية)، و(الهرمنيوطيقا اللغوية في الإسلام والغرب)، وما إلى ذلك من الكتب والمقالات الأخرى[1]*.

في هذا الحوار نطلّ معه على جملةٍ من القضايا الراهنة المتعلّقة بأزمة الحضارة الغربية المعاصرة وبيان معاثرها.

«المحرّر»

*** ما الذي نعني به في سياق الكلام على أزمة الحضارة؟ وبعبارة أخرى: لماذا وكيف يمكن لحضارة ما أن تواجه أزمة؟**

لا بدّ من التذكير ـ على سبيل المقدّمة ـ بأنّه عندما يتمّ الحديث في الغرب عن الحضارة، نجد هناك رؤيتين عامّتين، وهما أوّلاً: الرؤية «التاريخية» التي ترى أنّ الحضارة في الأساس لم تتبلور في مدّة قصيرة؛ بل هي بحاجة إلى فترة طويلة، وإنّ أمثال: إيمانويل كانط وفريدريتش هيغل، قاموا بالدّفاع عن هذه الرؤية التاريخيّة. وفي هذه الرؤية فإنّ الجغرافيا

---

[1]ـ تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

والتاريخ الذي يمكنه أن يخلق الحضارة، هي الحضارة الغربية؛ وذلك لأنّ هذه الحضارة هي التي تمتلك التاريخ الأطول، وقد انتقلت من مرحلة الوعي إلى الوعي الذاتي، وعملت على تحقيق المفاهيم الأساسيّة للحضارة. وفي هذه الحاضنة يجب العمل على بناء جميع الإمكانات وتطويرها؛ كي تصل إلى نهاياتها. إنّ الثقافات والحضارات الأخرى التي تتحدّث عن الحضارة، إمّا أنّها لم تصل إلى مرحلة الحضارة بعد، أو أنّها تعيش على هامش الحضارة الغربيّة، أو أنّها لا تمتلك أيّ فهم عن الحضارة. في هذه الرؤية لا تشاهدون شيئًا تحت عنوان الانحطاط أو المنعطفات أو التلاشي أو الضعف والنقص وما إلى ذلك؛ وإنّما طبقًا لهذه الرؤية نجد أنّ التاريخ قد انطلق من بداية المرحلة اليونانية وأدّى إلى تبلور الحضارة الغربية. وعلى هذا الأساس يمكن التوصّل إلى قاعدة بشأن الحضارة، والادّعاء ـ بناء على هذه القاعدة ـ بكيفيّة تبلور الحضارة، كما يمكن التكهّن على أساس القاعدة بالمدّة الزمنيّة التي ستبقى الحضارة خلالها على قيد الحياة. إنّ الإشكال الأهمّ الوارد على الرؤية التاريخيّة بشأن الحضارة هو أنّكم تضعون جميع نواقص الحضارة ضمن مسار التنمية، وبذلك لا يوجد ما يضمن أن تكون حضارة الغرب هي حضارة اليونان ذاتها. فالتاريخ لا يتكرر مرتين وهذا تمامًا هو النّقاش المحتدم بين كلّ من سيغموند فرويد وهربرت ماركوزه. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّنا في هذا الشأن نتعاطى مع ماهيّة إنسانيّة. ذلك بأن الإنسان والمجتمع الإنساني ليس شيئًا حتى ندرج الجميع ضمن قاعدة جملة واحدة، وأن نفهم ذلك على أنّه قاعدة. إنّ المجتمعات لا تقبل المعادلة حتى نحدّد لها قانونًا. لقد ذهب سيغموند فرويد في كتاب «قلق في الحضارة» إلى الاعتقاد بأنّ أهمّ خصائص الحضارة الغربية تكمن في «القمع»، وإن الحضارة الغربية في مرحلتها الجديدة أكثر قمعًا. وفي الحقيقة فإنّ الحضارة الغربيّة قد تبلورت ضمن انحراف عن الاحتياجات الجوهريّة للبشر، وقد تبلورت هذه الحضارة بواسطة القهر والغلبة على الإنسان. وقد كانت الحركة الإنسويّة والرومنطيقيّة تطالب بالعودة إلى الإنسان. كما ذهب فريدريش نيتشه إلى الاعتقاد بأنّه منذ أن بدأ الغرب بلوغوس سقراط، تمّ تجاهل جميع الاحتياجات والغرائز الجوهرية للإنسان. والسؤال الذي يرد هنا: كيف تنهار الحضارة؟ في الرؤية التاريخيّة لا معنى لانهيار الحضارة. فكما يقول فوكوياما إنّ نهاية التاريخ والإنسان الأخير؛ نهاية تاريخ البشريّة مع الحضارة الغربيّة. في ضوء الحضارة القائمة على الليبراليّة الغربيّة، فإنّ الإنسان الأخير هو الإنسان الليبرالي الغربي؛ بمعنى أنّه لو اجتمعت سائر المجتمعات وعملت على بناء حضارتها الخاصّة وتبذل في هذا الإطار

كلّ جهدها، فإنّها بعد قرنين من الزمن ستصل إلى بداية الحضارة الغربية. وأنا أطلق على هذه الرؤية مصطلح «الأورَبة»؛ وإنّ الرؤية المأورَبة تنظر إلى الإنسان والمجتمع الإنساني بوصفه شيئًا، ولا ترى تأثيراً لإرادة الإنسان في حقل ظهور الحضارة وتبلورها. كما يذهب هذا الرأي إلى القول بامتناع ظهور الحضارة في الإنسان والمجتمعات الأخرى أيضًا. يجيب هربرت ماركوزه سيغموند فرويد بأنّ الحضارة القائمة في الغرب حضارة قمعيّة. ولكن هذا لا يلزم منه بالضرورة أن تكون جميع الحضارات قمعيّة. يمكن لنا أن نتمنّى حضارة تتقوّم بـ «أروس» بمعنى الهيام والعشق والإنسانيّة، أي الحضارة التي تتصف بالأخلاقية والإنسانيّة. وأمّا الرأي الثاني بشأن ظهور الحضارة وانعطافتها وانحطاطها، فهو الرأي «التطوّري». إن الرؤية التطوّريّة رؤية تكامليّة. يقول العلامة الشهيد مرتضى المطهري عندما كان منشغلاً بتأليف فلسفة التاريخ: إنّ الرؤية الماركسيّة في الأساس لا هي أخلاقيّة ولا هي علميّة؛ وذلك لأنّ ماركس يقول إنّ الناس لا أهميّة لهم، ففي الرؤية الماركسيّة تحتوي المجتمعات على قطبين مختلفين، وإنّها حيث تكون في النظام متجاورة، فإنّه في أعلى مراتب النظام، تحدث الثورة. ثلاثمائة سنة من الثورة الإقطاعيّة، وخمسمائة سنة من الانقلاب الرأسمالي والصناعي، وألف سنة من ثورة المرحلة اللاحقة. وهو يقول إنّ هذا يعني مقهوريّة الإنسان؛ فليس الأمر بأنّكم تستطيعون اتّخاذ القرار نيابة عن التاريخ. إنّ مسار التاريخ ليس بيد الإنسان وفي متناول الإدارة البشريّة. ليس التاريخ شيئًا غير الإرادات الإنسانيّة. وقد تحدّث العلاّمة الطباطبائي قائلاً: إنّ تاريخ البشريّة يتّجه نحو غاية وهدف. وحتّى إذا توقّف لفترة من الزمن، إلاّ أنّ حركته باتّجاه تلك الغاية لا تعرف التوقّف. وهذه الغاية هي غاية إلهيّة. وقال المفكّر الجزائري مالك بن نبي: إنّ فهم الغربيين للحضارة خاطئ؛ لأنّهم يعملون على إلغاء محوريّة الإنسان. إنّ الحضارة الغربيّة تتساوى اليوم مع التقنيّة، والتقنيّة تعني الانهيار. لنفترض أنّ صورة العالم سوف تقوم بعد ثلاثين سنة على الثقافة والفكر والأخلاق، لا على التكنولوجيا، بمعنى أن لا يكون ملاك التفوّق في العالم، هو: الطائرات، والعسكرة، والهيمنة؛ ولهذا السبب تتّجه الكثير من الجامعات في العالم المعاصر نحو المسائل ما بين الثقافيّة. يوجد حاليًّا في التقليد الألماني حقل باسم ما بين الثقافي بتأثير من تأمّلات شبلينجر وبينس وآخرين، وعلى الرغم من أنّه لا يزال متمحورًا حول أوروبا؛ ولكنّه يذهب إلى الاعتقاد باستحالة تصوّر مستقبل العالم دون الالتفات إلى الشرق. لا يمكن للغرب أن يعمل على بناء النظام العالمي لوحده. وعلى كلّ حال من الممكن عدم اتّباع تعريف الغرب للحضارة، بمعنى أنّ الحضارة

إنّما تتحقّق عندما يتّجه المجتمع إلى أسمى مراتب النظم في العلاقات الاجتماعيّة، وإلى أعقد أوضاع العلم والعقل والمعرفة. فلماذا لا نقول: عندما تصل الثقافة والأخلاق والنظرة إلى الإنسان في المجتمع إلى أرقى أوضاعها، تتحقّق الحضارة؟ كما يذهب جمعٌ من رواد الفكر الإسلامي إلى الاعتقاد بأنّ المدنيّة والتقنيّة والتكنولوجيا ليست من أركان الحضارة. يمكن للثقافة أن تكون أسمى أشكال حضارة ما. إنّ انهيار حضارة ما إنّما ينشأ من التعريف الذي نتبنّاه للحضارة. إنّ الرؤية التاريخيّة لا تقول بالانهيار في باب الحضارة أصلاً. وهذا ما نقول به في الرؤية التطوّريّة. هناك سنّة إلهيّة قائمة في كلّ مجتمع، تقول: إنّ كلّ مجتمع يسعى في اتّجاه تحقيق الأهداف الأصيلة للناس والمجتمعات، يمكن له أن يصنع حضارة. والمثال البارز على ذلك هو القرنين الرابع والخامس للهجرة من الحضارة الإسلامية، حيث سعى المسلمون إلى التأسيس لعلم، إلا أنّ هذا العلم لم يكن استمرارًا للعلم اليوناني، بل إنّ لهذا العلم صورةً وقامةً وقيمةً مختلفةً. ومن هنا نجد ابن سينا يقول في منطق المشرقين: إنّ كلّ من يعتمد في التفكير على اليونان وأرسطو بشكلٍ كاملٍ، فإنّه سيكون واقعًا في جهلٍ مطلقٍ. وفي الحقيقة فإنّه يعمل بذلك على توجيه الأنظار إلى الشّرق.

*** بالتوازي مع هذا التعريف الذي قدّمتموه للحضارة، تبدو حركة الإنسان هي الحاكمة على مسار الحضارات ونهايتها، كيف ترون إلى هذه الجدلية؟**

صحيح إنّنا كلّما واجهنا أزمةً في حقل الإنسان، وفي باب القيَم، وفي باب الأخلاق، يمكن لنا الحديث عن نهاية الحضارة بمعنى سقوطها. وفي الغرب تحدّث الكثيرون عن انهيار الحضارة الغربية. ولكنّنا لا نريد التحدّث أيديولوجيًّا. لقد تحدّث هايدغر في مقالة له بعنوان: (سؤال عن التكنولوجيا)، قائلاً: ما الذي كنّا نريده من التكنولوجيا في الغرب؟ كنّا نريد من التكنولوجيا أن تكون لنا الهيمنة عليها، ولكن أضحت الهيمنة لها علينا. وعليه ليس هناك طريق آخر من أنّ هذه التكنولوجيا ستواجه النهاية حتمًا. إذًا، يجب أن نتمنّى تكنولوجية أخرى. وأن يكون لدينا وضع نكون فيه نحن المسيطرون على التكنولوجيا، لا أن تكون التكنولوجيا هي المسيطرة علينا. وعليه فإنّ هذه هي مسألة خاصّة كما نرى. بمعنى أنّه لو قال اليوم شخص: لماذا كان لدى الغرب حضارة؟ فإنّ المثال الوحيد على ذلك هو التكنولوجيا. إنّ الغرب غير متأصّل لا في تراثه ولا في أخلاقه، ولا في ثقافته. كما أنّه ليس متأصّلاً في إنسانيّته، وليس من اللازم أن يكون متأصّلاً في علومه الإنسانيّة. تعود

أفضليّة الغرب إلى التقنية والتكنولوجيا، ويرى هايدغر ومدرسة فرانكفورت وكذلك في رأي الناقدين، أنّ التكنولوجيا تمثّل انحرافًا عن تلك الأصول. وفي المقابل، لماذا تتّجه الحضارة الإسلاميّة نحو الانحطاط؟ ذلك لأنّها قد انحرفت عن أصلها المتمثّل بالعقلانيّة. عندما انطفأت أضواء عقل الحضارة الإسلاميّة، فإنّها أخذت تتّجه نحو الأفول. ولهذا السبب يقول الشهيد مرتضى المطهري: ما لم تتمّ إضاءة مصباح العقل في الإسلام ويتبلور الوعي واليقظة، سنكون بحاجة ماسّة إلى إضاءة مشعل العقل من جديد. كي نتمكن من إحياء الحضارة الإسلامية في ضوء الوعي والعقلانيّة. وعلى هذا الأساس عندما نتحدّث عن الحضارة في التراث الإسلامي، إنّما نريد بها طلوع ذلك الشيء الموجود في الغرب. والطلوع هنا يعني أنّ هذا العلم كان من المقرّر أن يقوم على خدمة الأخلاق والثقافة والإنسان؛ ولكنّه سيطر بحيث أدّى إلى اضمحلال جميع هذه الأمور.

*** لكن السؤال يظلّ مطروحاً ما أسباب أزمة الحضارة الغربية؟ وكيف يمكن إحصاء هذه الأسباب وتحليلها في ضوء الاتّجاه الفلسفي ومناهج العلوم الإنسانية الأخرى؟**

سوف أركّز في الجواب عن هذا السؤال على العامل الفلسفي، فأقول: هناك ثلاثة عوامل هامّة من الزاوية الفلسفية، وهي موجودة في الأرشيف الحضاري للعالم الغربي، وتعدّ من نقاط ضعفها الجوهريّة. إنّ الحضارة الغربيّة من الناحية الفلسفية ـ كما سبق أن أسلفت ـ قد ابتعدت عن القيَم الإنسانيّة مسافات بعيدة، بمعنى أنّه ليس هناك قطر في الغرب لا ينظر إلى مسألة الاستهلاك بوصفها أمرًا قيّمًا. وعلى حدّ تعبير أحد المفكرين الإسلاميين فإنّ الاستهلاكيّة لا تعتبر اليوم أمرًا اقتصاديًّا، وإنّما هي مسألة أخلاقيّة وإنسانيّة. بمعنى أنّها غير إنسانيّة وغير أخلاقيّة. إذا انتهجنا في حياتنا إسرافًا وتبذيرًا في الاستهلاك، فإنّ هذا سيعني حدوث كثرة في حالات الموت بسبب فقدان الطعام، وبذلك سيكون ما قمنا به غير أخلاقيّ ولا إنسانيّ. والغرب لا يلتفت إلى هذه المسألة أبدًا. إنّ الغرب الاستهلاكي لا يستطيع أن يلتفت إلى هذه النقطة الهامّة، وربّما كان الدكتور علي شريعتي محقًّا في قوله: إنّ حقوق الإنسان في الغرب تعني خصوصاً حقوق الإنسان الأبيض، وربّما كان الشيخ الشهيد مرتضى المطهري والعلاّمة الجعفري على حقّ في نقدهما لحقوق الإنسان وقولهما بوجود اختلاف جذريّ بين القواعد والأصول الفكرية الأوّليّة لحقوق الإنسان من الناحية العمليّة وعلى مستوى التطبيق. يقوم الغرب بارتكاب أبشع أنواع المجازر في العراق وسوريا وفي الكثير

من البلدان الأخرى، ولكنّكم ما أن تحاكموا شخصًا أمريكيًّا أو تحكموا عليه بالسجن ـ وربّما كان جاسوسًا حقًّا ـ فإنّهم سوف يقيمون الدنيا ولا يقعدونها تحت ذريعة انتهاككم لمبدأ حقوق الإنسان. في النظرة الحضارية تعدّ المقاطعة والحصار أمرًا غير أخلاقيّ؛ لأنّه يؤدّي إلى المنع من السلامة والصحة والرفاه وما إلى ذلك من الأمور التي تمسّ حياة البشر. تقوم القاعدة الأهمّ حاليًا لدى الغرب على مقاطعة المؤسّسات الدولية وحصارها، والغرب لا يعير هذه المسألة غير الإنسانيّة أية أهميّة. إنّهم يقومون ـ من أجل تطوير وبسط قدرتهم ـ بجميع الأعمال المخالفة للأخلاق. إنّ من بين آفات الحضارة الغربيّة هي السلوكيات اللا إنسانيّة والأوضاع المأزومة لحقوق الإنسان. كما أنّ الحضارة الغربيّة المعاصرة حضارة مأزومة؛ وذلك لأنّ الحضارة الغربيّة المعاصرة بعيدة كلّ البُعد عن الحضارة الإنسانيّة. إنّها حضارة تقوم على الثروة والسلطة فقط. فمنذ عصر ميكافيللي وإلى يومنا هذا كانت السلطة هي المحقّة فيما تقول وتفعل. والنقص الثاني الذي تعاني منه الحضارة الغربية يكمن في لا أخلاقيّتها. وبطبيعة الحال يمكن لنا أن نتحدّث عن هذه المسألة بالتفصيل. بمعنى أنّه لا يمكن بناء حضارة للمجتمع الإنساني والعمل في الوقت نفسه على حذف معايير هذا المجتمع وإلغائها، بمعنى اعتبار الإنسان مساويًا لشيءٍ ما. إنّ من بين الأسباب الهامّة التي تدفع المفكرين في العالم الغربي إلى التساؤل والقول: لماذا تعرّض الغرب إلى العدميّة؟ هي أنّ المجتمع الغربي والإنسان الغربي والعلاقات الغربية قد تشيّأت، بمعنى أنّه أصبحت شيئًا. وعندما يتشيّأ كلّ شيء، سوف يتم التعامل مع الإنسان بوصفه شيئًا أيضًا. إنّ القول بالتشيّؤ يعني عدم أهميّة التعاطي مع القيَم والثوابت الإنسانيّة، ومن هنا فإنّ الحضارة الموجودة في الغرب حاليًّا هي حضارة قائمة على السلطة والثروة، وفي هذه الحضارة يتمّ إفراغ الأخلاق الإنسانية بالتدريج. ولا شأن لي هنا بالأخلاق الإلهية، وإنّما أذهب إلى أبعد من ذلك وأقول: إنّ هذه الحضارة تفتقر حتى إلى الأخلاق الإنسانيّة أيضًا، بمعنى أنّها تسعى إلى الاستعلاء، ومن هنا يقول ايزوتسو: إنّ الحضارة الغربية في طريقها إلى السيطرة على جميع الشعوب في الكرة الأرضيّة. إنّ لهذه الحضارة طبيعةً وحشيّةً. إنّ هذه الحضارة جامحة، وإنّ أهمّ قانون في هذه الحضارة هو قانون النزاع والتنازع، بمعنى أنّ القيَم الأخلاقيّة للإنسان تضمحل وتزول بالكامل. فإذا كان الأمر كذلك فإنّ الحضارة سوف تسقط حتمًا؛ لأنّ الحضارة يجب أن تتبلور ضمن القيَم الإنسانية، وإذا لم تكن هناك حضارة إنسانيّة فإنّ الحضارة سوف تصاب بالضعف والركود. وإنّ نقطة الضعف الثالثة والنقص الهام الذي تعاني منه الحضارة الغربية

هي العدميّة. يذهب الكثير من المفكرين من أمثال مارتن هايدغر إلى الاعتقاد بأنّنا منذ ظهور الحضارة الغربية في القرن السادس عشر قد تعرّضنا إلى الموضوعيّة، والموضوعيّة هنا تعني مركزيّة الأنا؛ ولذلك فإنيّ إنّما أراك وأرى الآخرين في ضوء فهمي الخاص. فلا وجود للآخر. وإذا كان هناك من وجود للآخر، وأراد أن يقف أمام موضوعيّتي، فإنيّ سوف أسقطه بالضربة القاضية قطعًا. إنّ الملاك فيما يتعلّق بحقوق الإنسان هو فهمي الخاص، فإذا كنت أفهم الحريّة والديمقراطيّة بشكل خاص، وجب عليكم اتّباع فهمي الخاص للحرية والديمقراطية. إنّ الموضوعيّة تعني أنّ على الآخرين أن يكونوا ظلاً لي، وهذا يعني أنّني أنا الأعلى، ويعني أنّ عليكم إصدار الأحكام على الأمور من وجهة نظري الخاصّة. إنّ هذا التقرير يؤيّد العدميّة؛ لأنّ الآخر قد تمّ حذفه. إذ إنّ الآخر في هذا التقرير غير جدير بالالتفات أصلاً. وكما يقول لويناس فإنّ الأنظمة الفكريّة لدينا في الغرب كانت حتى الآن غير أخلاقية؛ لأنّها كانت تنظر إلى الآخر بوصفه عدوًّا وأجنبيًّا، وعمدت إلى قتله. والمثال على ذلك هو السياسة التي انتهجتها الولايات الأميركية المتحدة على مدى القرون الثلاثة المنصرمة. إذا أراد كلّ بلد أن يستقلّ في اتخاذ قراراته، فإنّ البلد الموضوعي والمركزي لن يسمح له بذلك. إنّه عندما يتحدّث عن الإنسان، فإنّما يعني بذلك الإنسان الأميركي. وهكذا هو الحال بالنسبة إلى السياسة والاقتصاد والفن وما إلى ذلك. يقول هانتنجتون في كتاب صراع الحضارات: إنّ الولايات المتحدة الأميركيّة هي التي تلعب دور العمدة والزعيم في العالم. إذا أرادت أميركا فإنّ بإمكانها ـ بمساعدة اليابان وألمانيا ـ أن تبسط يدها على جميع المعضلات الاقتصاديّة في العالم بفعل اختيارها على البنك الدولي وسلطتها. يمكن لها أن تدفع ببلد إلى شفير البؤس، أو أن تجبر بلد على التبعيّة لها. وإذا كان الأمر يتعلّق بالسياسة أمكن لها حلّ الأمور وفصلها لمصلحتها بمساعدة من فرنسا وألمانيا وإنجلترا. تعمل الولايات المتحدة الأميركية على إسقاط طائرة مدنيّة، وتكتفي بدفع الغرامة التي تحدّدها بنفسها. ثمّ تتّهم الآخر بإسقاط طائرة، وتحصل على أعلى غرامة ـ لا يمكن إثباتها في أيّ محكمة أصلاً ـ من خلال نهب ثروات الآخر. وهذا لا يمكن أن يكون أمرًا إنسانيًّا. وهذا إنّما ينشأ من تلك المركزية والموضوعيّة. إنّ مثل هذه الموضوعيّة تؤدّي بكم إلى العدميّة. لماذا تأخذ بكم نحو العدميّة؟ لأنّكم وحدكم الذين تقفون في موضع القيادة، وأنتم الأعلى، وأنتم الذين تقومون بإلغاء الآخرين، وتعيشون بالتدريج في عالم من الوحدة والعزلة، ومن هنا فإنّ الغرب يشعر بالعزلة؛ وهذه العزلة تبدو واضحة في جميع الروايات والكتابات. ولذلك فإنّه

يتوسّل حاليًّا ويهيب بآخر اسمه الشرق أو الأخلاق؛ لكي يسارع إلى مساعدته. بيد أنّ هذه هي ثمرة الموضوعيّة ونتيجة الاستعلاء والتسلّط. كما أنّ نتيجة الحرب هي القتل وسفك الدماء، ومن هنا لا يبدي الغرب اهتمامًا أصيلاً بالصلح والسلام، كما لا يبدي اهتمامًا جادًّا بحقوق الإنسان.

*** كيف ترون إلى أهمّ القراءات وربّما الأكثر انسجامًا لجهة تحليلها لأزمات الغرب الحضارية؟**

يمكن الإشارة في هذا الصدد إلى مدخلين كلّيين في هذا الشأن، أحدهما: المدخل الموجود في الشرق ولا سيّما في البلدان الإسلامية، والمدخل الآخر المتداول في الغرب. وبطبيعة الحال فإنّ الغربيين الذين حلّلوا ودرسوا أزمات الغرب، لم يحكموا بسقوط الغرب ضرورة. قد يكون البعض بصدد إصلاح الغرب وترميمه، بيد أنّ أكثر النظريّات المطروحة في البلدان الإسلامية تحكم على الغرب بالسقوط والانهيار. وفي هذا الشأن فإنّ أدقّ القراءات الغربية وأكثرها أصالة، هي تلك التي صدرت عن فريدريتش نيتشه. وعليه يتعيّن اليوم على كلّ من يروم تشريح الغرب أن يقرأ لنيتشه، فقد قام نيتشه بقراءة الغرب بطريقة جذريّة، حيث بدأ قراءة الغرب من اليونان، وقال بأنّ الغرب قد اتّجه نحو الانحراف منذ البداية، وأنّنا منذ البداية قد عملنا على تنظيم الأمور بشكل خاطئ. لقد أخذنا الوجوه الإنسانيّة وجعلنا الأفضليّة للوجوه المحدودة والضيّقة والمنحطّة، وهو الذي يصطلح عليه هربرت ماركوزه بـ «الإنسان ذو البعد الواحد». ومن هنا فإنّ نيتشه يمثّل منطلقًا لتجربةٍ جديدة، بمعنى أنّكم إذا أردتم الوقوف على جميع العناصر البنّاءة والهدّامة وأزمات الغرب، عليكم أن تقرأوا لفريدريتش نيتشه. أمّا التقرير الثاني فهو الذي تقدّم به مارتن هايدغر، وبطبيعة الحال فإنّ هايدغر إنّما يقرأ في ضوء نيتشه، ولكنّي أرى أنّ هايدغر يذهب إلى أبعد من نيتشه. وبطبيعة الحال فإنّي قد لا أرى صوابيّة القراءة الغربية، وأنظر إلى القراءة الغربيّة بعين ناقدة. فليس من الضروري أن تكون صحيحة، ولكنّها تبقى ـ في الوقت نفسه ـ فلسفية، ويلتفت هايدغر إلى هذه الـ (٢٥٠٠ سنة) من تاريخ الغرب، ويذهب إلى الاعتقاد بضرورة الرجوع إلى المصدر والمنشأ. ويرى هايدغر أنّ نقاط ضعف الغرب هامّة ومؤثرة للغاية. وقد ذهب هايدغر إلى الاعتقاد بأنّ الأسس الغربيّة ـ ولا سيّما في المرحلة الجديدة ـ قد بنيت على جرف هار، ويلفت الانتباه إلى ما إذا كان من الممكن إصلاح الوضع أم لا؟ وكيف نرجع إلى الأصول؟

وفي أي موضع تعرّض الغرب إلى الأزمة؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى. ويرى هايدغر أنّ الأزمة تكمن في الغرب. إنّ هذه الأزمة واضحة في الكثير من مؤلّفاته حيث يتناول الغرب في كلامه. وفيما يتعلّق بالتكنولوجيا، وفي حقل الإنسان الغربي، وفي حقل الموضوعيّة الغربية، يعرّف الغرب بوصفه غربًا جديدًا، بمعنى أنّ هذه القرون الأربعة في الغرب قد تشكّلت بدورها على أساس الاضمحلال وهي كذلك في طريقها إلى السقوط والانهيار. كما أنّ لهربرت ماركوزه في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» نقدًا جديًّا للغرب، بمعنى أنّه قد تمّ في الغرب صناعة إنسان مقولب لا يفكّر إلّا بشكل تقنيّ. وقد تمّ تصوير هذه الحقيقة بشكل رائع في فلم «العصر الجديد» لشارلي شابلن، حيث يتحوّل الفرد إلى آلات وعجلات، وإذا أراد أن يتحرّر من هذه العجلات، فإنّ مصيره سيكون هو الانسحاق والطحن تحت عجلاتها وأدواتها. إنّ هذه رؤية ناقدة إلى الغرب، ولكن قد تتحوّل هذه الرؤية الناقدة عند نيتشه وهايدغر وشبلنجر إلى رؤية راديكاليّة للغاية. وأرى أنّ الغرب لم يتوصّل حتى الآن إلى إدراك كاف بجذور اضمحلاله، ولم يتعرّف على نسيجه اللا أخلاقي واللا إنساني. يضاف إلى ذلك أنّ نقطة الضعف الأهمّ في الغرب المعاصر تكمن في مسألة أخرى.

*** كيف تحلّلون آراء المفكرين التقليديين النقدية حيال الأزمة الحضارية في الغرب؟**

جميع المفكّرين التقليديين من رينيه غينون، وأناندا كوماراسوامي، والسيد حسين نصر، وشوان، يطرحون ثلاث مسائل هامّة في مورد الغرب. وهذه المسائل الثلاثة هي: انفصال المجتمع الغربي عن السماء في المرحلة الجديدة، وانفصال المجتمع الجديد عن المعنويات، وانفصال المجتمع الجديد عن التراث الخالد والوحدة المتعالية. ويمكن اختزال جميع هذه الأمور في رأي السيد حسين نصر، ولا سيّما في «المعرفة والمعنويّة». يذهب أصحاب النزعة التراثيّة في العالم إلى الاعتقاد بأنّ الغرب قد تنصّل عن التراث وانفصل منه، هذا في حين أنّ التّراث يمثّل أساس الحياة البشريّة. وإنّ القول بأنّ التراث يمثّل أسّ الحياة البشريّة، يعني أنّه يقيم تعادلاً في حياة الناس والنسبة إليهم. لا يمكن للأشخاص أن لا يكون لهم حظ من الأمور القدسيّة، وإنّ جميع الذين تحدّثوا عن الأمور القدسيّة والأمر المقدّس ومارسوا النقد لم يكن لهم حظ فكريّ من هذه الدائرة، وإنّ رؤيتهم تقول إنّ الانفصال عن الأمور القدسيّة تؤدّي بك إلى أن تكون شخصًا ضائعًا وشخصًا وحيدًا ومعزولاً، وأمّا في رؤية التقليديين فإنيّ أرى هذه الناحية الهامّة، وهي أنّهم عندما يتحدّثون عن التراث، يريدون

بذلك جميع الشرق وكافّة الأديان؛ إنّ الأديان تشتمل على الوحدة المتعالية للأديان، وإنّ لدى الأديان حظًّا من السماء، وإنّ الأديان لها حظّ من الساحة الربوبيّة والقدسيّة الإلهيّة، وعليه لا يمكن للإنسان أن ينفصل عن المعنويات والأخلاق والسماء والساحة المقدّسة. يرى التقليديون أنّ الغرب قد تعرّض بالحداثة إلى الانفصال والفصام، فإنّ الحداثة تمثّل عمود خيمة الغرب، وإنّ أساس الحداثة يقوم على الانفصال عن المعنويّة، وعلى الانفصال عن السماء، وعندما يكون الأمر كذلك فسوف تكونون مثل الضال في البيداء، وهو يخوض محاولاته الأخيرة لتلمّس طريق النجاة، وقد أخذ منه الجوع والعطش مأخذه. ومن هنا فقد تحدّث الله سبحانه وتعالى في الكثير من آيات القرآن الكريم ـ وحتى في مواضع من العهدين ـ عن السنن الإلهيّة. إنّ السنن الإلهيّة تمثّل قوانين وأصول، وإنّ هذه السنن ترسم الطريق للبشر. وقد تحدّث العلاّمة الطباطبائي في تفسير الميزان عن الثمار والنتائج المترتبة على الشريعة والدين الإلهي، وإنّ جميع هذه النتائج تتمثّل في الهداية. وإذا ضللت الطريق يمكن لك الاستضاءة بهذه السنن الإلهية. إنّ بُعد الغضب والشهوة في الإنسان هو الغالب سواء أراد ذلك أم لم يُرِد. إذا أردت أن تتّصف بالكمال العقلي فعليك أن تتمكّن من الهداية، ولذلك نجد الله سبحانه وتعالى عندما يقول: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ﴾[1]، يقول على المقلب الآخر: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾[2]. فلا يتصوّرنّ أحدكم أنّ الله سبحانه وتعالى سوف يأخذ بيده ويجرّه إلى الهداية عنوة ورغم إرادته، وإنّما يتمّ عرض الهداية عليك لتختارها بإرادتك؛ فإنّ الهداية سنّةٌ إلهيّةٌ تقوم على أساس من الفطرة البشرية، وإنّ الإنسان عندما ينفصل عن السنّة الإلهيّة، فإنّه سوف يفتقر إلى الفطرة، وعندما يفتقر الإنسان إلى الفطرة، سيكون عرضة للسقوط والانهيار؛ ولذلك فإنّ رؤية التقليديين هي رؤية معنويّة كما هي رؤية تتمحور حول الأخلاق، كما أنّها رؤية تقوم على الساحة الربوبيّة والمعنويّة. ومن هذه الناحية تكون قابلة للدفاع، وإن كانت هناك بعض الانتقادات الواردة عليها.

يذهب رينيه غينون في كتابه «الشرق والغرب» إلى الاعتقاد بأنّ التمايز بين الحضارات هو أمر طبيعي؛ إلا أنّ الحضارة الغربيّة بسبب ادّعائها للشموليّة، فقد اتّجهت نحو مواجهة الثقافات الأخرى. فهل يعدّ ادّعاء الشموليّة ومواجهة حضارة ما مقدّمة لاضمحلالها؟

---

[1] - سورة الإنسان (76)، الآية رقم: 3.

[2] - سورة هود (11)، الآية رقم: 28.

يجب علينا أن نتعرّف قبل كلّ شيء على رينيه غينون. لقد كان رينيه غينون يعيش في صلب الغرب، ومن هنا فإنّه يعرف تاريخ الغرب من داخله، وإنّ الالتفات إلى هذه النقطة ضروريّ للغاية، وهي أنّ كلّ مفكّر يعرف تراثه بشكلٍ أفضل من أولئك الذين يعيشون خارج ذلك التراث. هناك نقاط عدّة في عبارة رينيه غينون. فأوّلاً: إنّ الغرب من خلال تلك الخصائص والأوصاف يسعى إلى بسط سيطرته على العالم، وهذا هو ما قاله أناندا كوماراسوامي أيضًا. والمراد من الشموليّة هنا ليس هو المعنى الإيجابي. وليس المراد من الشمولية هو ما نذكره بشأن الأديان حيث نقول: إنّها تسعى إلى هداية جميع البشر. بل مرادهم من الشموليّة هو بسط سيطرتهم وسلطتهم على جميع أقطار العالم. وعلى كلّ حال فإنّ هؤلاء المفكّرين قد تحدّثوا عن الغرب بشكل أفضل من غيرهم، ويعود السبب في ذلك إلى أنّهم قد تعرّفوا عليه من الداخل. يرى رينيه غينون أنّ الغرب منذ أن تبلور في المرحلة الجديدة، كانت الصفة الأهم التي طغت عليه هي البحث عن السلطة وقمع الآخرين. وإنّ هذه النزعة إلى السلطة والقمع سوف لن تؤدّي به إلى بسط سيطرته على العالم، بل العكس هو الصحيح؛ إذ إنّ ذلك سوف يؤدّي بالغرب إلى الضّياع. وبطبيعة الحال هناك مسألة هامّة في آراء التقليديين، وهي أنّ كلّ شيءٍ يتّجه نحو التعدّدية غير المنظّمة سوف يكون مصيره هو الزوال. وذلك لأنّه يبتعد عن مبدأ وحدته. إنّ هذا تمامًا من قبيل قولكم: كيف انهارت إمبراطوريّة بهذا الحجم؟ والجواب عن ذلك هو: إنّ اتّساع حجمها هو سبب انهيارها. بمعنى أنّه عندما لا تستطيعون إدارة الأمور، ولا تستطيعون إضافة تنظيم ونسق على الأوضاع، فإنّ جميع أبعاد هذه القدرة سوف تتسلّل من بين أيديكم. وعلى هذا الأساس فإنّ أحد الآراء يعزو سبب الانهيار إلى الابتعاد عن مبدأ الوحدة، التي هي وحدة متعالية. وهي تلك الوحدة التي كان يجب عليها في واقع الأمر أن تشتمل على النّظم والانضباط والسياق الكوني، الموجود في العالم الربوبي، ويقوم أساس خلق العالم على تلك السنخيّة وذلك النظم. لماذا هي في حالة انهيار؟ لأنّها خرجت عن نطاق ذاك التراث والتقليد. عندما نستعمل كلمة التراث هناك من يتصوّر أنّنا نعني بذلك المناسك، لا بمعنى التراث والتقاليد التي تنزل في الدائرة الإلهية لدى الناس؛ وعلى هذا الأساس فإنّ رينيه غينون لا يجانب الصواب عندما يقول: إنّ الغرب يبتعد عن جميع القيَم الأخلاقيّة، علينا أن لا نتصوّر بأنّ الغرب حيث يسمح بالحريّة الدينيّة فإنّه يتمحور بذلك حول الأديان، كلا فإنّ هذه الأديان التي يتحدّث عنها الغرب هي أديان زائفة. إنّ الحجم الكبير لأنواع العرفان الحديثة الظهور في الغرب، لا يشكّل دليلاً على وجود

الأديان. إنّ حياة البطر هذه، من شأنها أن تتحوّل إلى أسلوب، لا بمعنى الأصل المعنوي. ولذلك عندما يبادر الغرب إلى تشريع قانون المثليّة، يعتبر ذلك في الوقت نفسه أصلاً أخلاقيًّا، ولكن هذا ـ على حدّ تعبير الفارابي ـ يمثّل أخلاقًا زائفةً وغير حقيقيّة. إنّ مراد رينيه غينون هو أنّه عندما تتّسع دائرتكم وتنتشر إلى الأطراف، تفقد نسبتها مع تلك الوحدة. فيما يتعلّق بحقل الشرق يذهب رينيه غينون والسيد حسين نصر إلى الاعتقاد بأنّ جميع الشرق لا يزال قائمًا على هامش تراث الغرب. يمكن للتراث أن يضفي وحدة على هذه الأمور. وأن ينقذها من التعدّديّة والانهيار. ومن هنا يذهب جميع التقليديين إلى الاعتقاد بأنّ الغرب قد ابتعد عن المعنويات والأخلاق. إنّ المراد من مفردة البطر ليس هو المعنويّة، فالمعنويّة هي أساس الحياة وجميع القيَم الإنسانيّة الأصيلة؛ وحيث تبتعد هذه الأصول لا يمكن لها أن تسود البشر. ومن هنا يذهب نيتشه إلى الاعتقاد بأنّ أزمة الحضارة الغربيّة ترتبط بأجمعها ارتباطًا مباشرًا مع أزمة الإنسان. إنّ المسألة الأهمّ عند رينيه غينون، وأناندا كوماراسوامي، وشوان، والسيد حسين نصر ـ وبطبيعة الحال هي عند حسين نصر بشكل أقل، وعند غينون وكوماراسوامي بشكل أكبر ـ هي أنّ الإنسان الغربي المعاصر ليس إنسانًا متعاليًا. كما أنّ الغرب من وجهة نظر التقليديين قد فقد رؤيته. إنّ الغرب قد فقد حرّيته، فهو غارق في سكرة السلطة ونشوتها بحيث غشي على بصره. وهذا بطبيعة الحال لا ينهض دليلاً على أنّ الغرب لا يمتلك سلطة؛ كلاّ فإنّ مراده هو البحث الفلسفي. لا أعني أنّ الغرب سوف يزول بعد سنة أو بعد عشر سنوات. بل أعني أنّ هذا هو المصير المحتوم لجميع الحضارات التي تنفصل عن الأخلاق والمعنويّة والإنسانيّة.

*** هل يُعدّ فشل الليبراليّة في الغرب مقدّمة منطقيّة لاضمحلال الحضارة الغربيّة؟**

ليس بالضرورة. فقد احتدم النّزاع بين أتباع الليبراليّة وأتباع الليبراليّة الحديثة في الغرب منذ ما يقرب من ثلاثين سنة. فالليبرالية تقوم على الحرية دون التفات إلى العدالة. لقد ألّف «جون رولس» كتابًا حول نظريّة العدالة. وقد صرّح فيه قائلاً: إنّنا في الغرب قد شغفنا بالليبرالية حتى نسينا العدالة. في الدرجة الأولى، إنّ نقطة ضعف العدالة يكمن في أنّها أمر إنساني، وبالدرجة الثانية تصبح أمرًا اجتماعيًّا. إنّ من شأن الليبراليّة أن تؤدّي إلى ظهور الفاشيّة؛ لأنّ الليبرالية تسمح بأن يمتلك شخص الثروة في قبال ٩٩٪، وهذا في حدّ ذاته يساوق ظهور الفاشيّة. وهذا هو حال الولايات الأميركية المتحدة حقيقة، حيث إنّها تمثّل واحدًا في قبال

٩٩٪. وسواء شئنا أم أبينا فإنّ هذا يمثّل ثمرة لليبرالية المنفلتة. إذًا، يمكن لليبرالية أن تشتمل على جانب إيجابي يتمثّل بالحرية في المعنى السياسي والاجتماعي والاقتصادي، إلا أنّ الأهمّ هو الجانب الخفي من الليبرالية الذي يؤدّي إلى الفاشيّة. وذلك عندما يتم منح الناس حريّة مطلقة وغير مقيّدة. هناك بضعة أشخاص يمتلكون جميع الثروة المعنويّة والماديّة في المجتمع، بينما سائر الأفراد ـ من وجهة نظر الناقدين ـ ليسوا سوى عبيد في هذا المجتمع. وإنّ هؤلاء العبيد عندما ينتفضون؛ فإنّ من شأن ذلك أن يؤدّي ـ مثل ثورة العبيد في روما ـ إلى ظهور نوع من الفاشيّة. ولذلك عندما يتمّ وصف دونالد ترامب في الولايات المتحدة الأميركية بالفاشية، فهذا لا يأتي من فراغ، وإنّما هذا يعني بشكل دقيق نقدًا أساسيًّا لمفهوم الليبراليّة. فما الذي يمكن فعله حاليًّا لعلاج الليبرالية؟ إنّ علاج الليبرالية يكمن في الاهتمام بالعدالة. يقول الليبراليون لقد كانت الاشتراكية في صُلب العدالة، بمعنى أنّ الاشتراكيّة تقوم على العدالة، في حين أنّ الليبرالية تقوم على الحريّة المنفلتة. ومن هنا فإنّ الكثير من البلدان الأوروبيّة تقع في صُلب الليبرالية. بمعنى أنّها تمتلك المظلّة التي تبسط حمايتها على المجتمع والمواطنين. ولهذا السبب فإنّهم يقلّلون من احتمال ظهور الفاشيّة. من ذلك مثلاً أنّ المواطن في جميع البلدان الإسكندينافيّة وفرنسا وما إلى ذلك، لو أصبح عاطلاً عن العمل، فإنّه سوف يحظى بدعم الدولة؛ لا أن البنك سوف يصادر بيته لمصلحته. ولكن ليس لهذا الأمر من معنى في الولايات المتحدة الأميركية. وذلك لأنّ الولايات المتحدة الأميركية تمثّل مظهر الليبراليّة بأجلى مصاديقها. إنّ أمثال فون هايك من الذين يفكّرون على أساس الليبرالية الحديثة يعتقدون بأنّ الليبرالية الحديثة تمثّل علاجًا لليبرالية. ولكن ليس بالضرورة؛ لأنّكم مع ذلك لا تجدون في الليبرالية الحديثة سوى طيف ضئيل من العدالة. كما أنّ العدالة لا تمثّل المسألة الرئيسة في مشروعهم حول الإنسان والأخلاق. إنّك في مثل هذا المجتمع تسعى إلى الحصول على الثروة مهما كلّف الأمر، حتى وإن كان ذلك من خلال إثارة الحروب وإراقة الدماء، وعندما نسأل الولايات المتحدة الأميركية عن سبب تخصيصها مبلغ ٧٥٠ مليار دولار للإنفاق على قطاعها العسكري والميزانية الحربية؟ تقول: إنّ هذا هو الأساس الذي قامت عليه الدعائم الأميركية. لا يمكن لنا أن نوقف بيع السلاح بحجّة الدفاع عن إنسان بريء سوف يقتل به على يد الشاري؛ فلا مساحة هنا للأخلاق الإنسانيّة في اتّخاذ القرار. ومن هنا تؤدّي الليبرالية في الغرب إلى ظهور الفاشيّة. يسعى الغرب إلى الهروب من الليبرالية، ولكن الغرب يساوي الليبرالية. إنّ الليبرالية ـ مثل العدميّة التي تقدّم ذكرها ـ تمثّل

نقطة ضعف الغرب. إنّ الليبرالية تدفع المجتمع حتمًا إلى تفريغ العمل والسعي والأمل من محتواه، وتحوّل الإنسان إلى آلة صمّاء. لا نقول إنّ الإنسان يساوي الآلة. وربما كان جلال آل أحمد والدكتور علي شريعتي محقّين في قولهما: إنّ الغرب يعني الآلة.

*** هل يمكن توظيف أزمة الحضارة الغربيّة بوصفها فرصة للدعوة إلى التعاليم الإسلاميّة؟**

لقد استفاد الغرب من خلال الحضارة الإسلامية. لا سيّما في الفترة التي كانت تعاني فيها الحضارة الإسلامية من الركود الذي أدّى بها لاحقًا إلى الانحطاط. في حقبة الحروب الصليبية كانت الحضارة الإسلامية متفوّقة على الحضارة الغربية. وقد توقّع هانتنجتون نفسه بأنّ الغرب إذا آل إلى الضعف، وقويت شوكة الحضارة الإسلامية، فإنّ الحضارة الإسلامية يمكن لها أن تمتلك جاذبية كبيرة. الذي أقوله هو أنّ هذا البحث فائق الأهميّة. إن المخاوف الجادة حاليًّا في أوروبا تكمن في وجود الإسلام في أوروبا، وهم يتساءلون عمّا إذا كان بمقدورهم إخلاء القارّة الأوروبيّة من المسلمين. فهل يجب العمل على إخراجهم من أوروبا أم لا؟ كيف سيكون وضع السكان المسلمين في مستقبل أوروبا؟ في الكثير من البلدان الأوروبية ـ التي لم نأتِ على ذكرها ـ مثل بلجيكا، نجد هناك أعدادًا كبيرة من المسلمين، وفي الكثير من البلدان الأخرى مثل السويد هناك برلمانيون وحتى وزراء من المسلمين، وإنّ المسلمين آخذون في التجذّر في أوروبا. ولكن مرادي ليس هو الرؤية السطحيّة إلى الأمور. فإنّ المشكلة تكمن في أنّ أحد أسباب ضعف الحضارة الإسلاميّة يكمن حاليًّا في هيمنة الحضارة الغربية. وعندما ينخفض مستوى هذه الهيمنة، ويتمّ تخفيف الضغط على المسلمين وترتفع سلطة الغرب عليهم، يمكن لهم التفكير عندها باستقلالية. ولكنّني لا أتمنّى سطوة التفكير السلفي والإخواني. وإنّما أرغب في تفكير يعمل على بلورة الحضارة الإسلاميّة. وهي الحضارة التي تمخّضت عن الفارابي وابن سينا والسهروردي وأبي ريحان البيروني والخوارزمي. إنّ هذه حضارة أخلاقية وإنسانية، وعليه فإنّها لا تسعى إلى الهيمنة، وإنّما تشكّل قضيّة الإنسان من أهم أهدافها الأصيلة. وعلى هذا الأساس عندما نتحدّث عن الحضارة الإسلامية الحديثة، فإنّما نعني بذلك أنّ هذه الحضارة هي في الدرجة الأولى حضارة أخلاقيّة/ إنسانيّة. أجل يمكن لبديل الحضارة الغربية القمعية السلطوية، أن يكون هو الحضارة الإسلامية، والحضارة القائمة على الثقافة.

ليس كل من يتعرَّف على فلسفة الغرب يكون مستغرباً

حوار مع الدكتور حبيب الله بابائي

الدكتور حبيب الله بابائي متخصّص في تاريخ الحضارة والشعوب الإسلامية من كلية الإلهيات في جامعة طهران. يمُارس نشاطه الآن في حقل التحقيق والتأليف والتدريس في موضوع الاستغراب في كليّة العلوم والثقافة الإسلاميّة وجامعة باقر العلومعليه السلام. ولديه مجموعة من المقالات تحت الطبع بعنوان نقد الاستغراب، كما ألّف في حقل الاستغراب الموضوعي وحقّق فيه، ولا سيّما بالنّظر إلى الدّراسة النّقديّة للعلمانيّة، والعلمانيّة في العالم الإسلامي وما إلى ذلك. كما كان له إشراف علميّ فيما يتعلّق بتقييم الكتب الخاصّة بالاستغراب وإصدارها، منها (الاستغراب عند علماء الشيعة في التجربة المعاصرة لإيران)، (المذهب العلماني)، و(منهج الدراسات الإسلامية في الغرب)، وما إلى ذلك من الأعمال الأخرى. وقد أقام دورات ومختبرات متعدّدة في إطار سعيه العلمي من أجل التأسيس لموضوع الاستغراب على مستوى الدكتوراه[1].

«المحرّر»

وفي ما يلي نص الحوار:

*** ماذا يعني الاستغراب؟ وهل هناك من عناصر قوّة تساعد على اعتبار الاستغراب بوصفه حقلاً جامعيًّا؟**

- في البدء يجب القول: إنّ الاستغراب، حتى الآن، لم يبلغ في مجتمعنا العلمي مراحله

---

[1]- تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

الأساسيّة والعميقة. أولاً: أرى أنّ البعض يعرّف الاستغراب خطأً بفلسفة الغرب، ويظنّ أنّ كلّ من يتعرّف على فلسفة الغرب يصبح مستغربًا، حتى إذا لم يكن على دراية أو معرفة بثقافة الغرب أو فنون الغرب أو اقتصاد الغرب، ودون أن يعرف الاستشراق. أمّا أنا فأرى أنّ الذي لا يتعرّف على هذه الأمور، ويكتفي بمجرّد قراءة مارتن هايدغر، لا يمكنه التعرّف على الاستغراب بشكلٍ صحيح. إنّ الاستغراب ليس أمرًا يُمكن لكلّ شخصٍ أن يضطلع به أو يقوم بأعبائه، ولذلك فقد أدّى هذا الفهم الخاطئ لحقيقة الاستغراب بالكثير من السياسيين والفضلاء والمفكرين الإسلاميين إلى التصرّف بسطحيّة وسذاجة في مواجهة الغرب. وأمّا في معرض الجواب عن السؤال القائل: هل هناك من عناصر قوّة في الاستغراب يمكن لها أن تحوّله إلى حقل جامعي؟ فيجب القول: إنّ الأمر كذلك قطعًا. فكما هناك لدينا استشراق، وتوجد هذه الشبهات ـ بطبيعة الحال ـ في حقل الاستشراق، حيث نرى ذلك زاخرًا في الأعمال الاستشراقيّة، وفي الدراسات الإسلاميّة، والشرقيّة، وسبر أغوار الصين، والدراسات حول إيران وما إلى ذلك. وأمّا في حقل الاستغراب فلا نجد سوى أعمال مفردة ونادرة جدًا. فلا نزال حتى الآن غير قارئين للمفاهيم المرتبطة بموضوع الاستغراب، ولم نؤسّس لأدبيات هذا الموضوع. ومع ذلك أرى أنّ فرضيّة الاستغراب تكمن في وجوب النظر إلى الغرب بوصفه حضارة. فلو نظرنا إلى الغرب بوصفه حضارة، سوف نكون تبعًا لذلك بحاجة إلى بحث فلسفة الغرب وإلى الفكر السياسي الغربي في الوقت نفسه، وإلى التفكير الاقتصادي للغرب أيضًا. وعندها سوف نكون بحاجة إلى دراسة تحوّلات الغرب وقراءة تاريخ الغرب وغير ذلك أيضًا. وليس مجرّد الدراسة فقط، بل ونحتاج كذلك إلى القراءة الخارجيّة والتجوّل الميداني على أرض الغرب نفسه، وهو ما نعبرّ عنه بالاستغراب التجريبي. إنّنا إنّما يُكتب لنا التعرّف على الغرب بشكل صحيح، إذا أمكن لنا العيش في الغرب. فلا يمكن لنا أن نتعرّف على الغرب أو تكوين فكرة عنه من خلال الاكتفاء بالتعرّف على هوليوود. وإنّما في التعرّف على الغرب يجب ضمّ الموارد المتقدّمة جميعها إلى بعضها. فإنّنا في حقل الاستغراب ـ على سبيل المثال ـ قد خصّصنا من بين ثماني عشرة وحدة أو من بين أربعة وعشرين وحدة، خصّصنا وحدتين فقط لفلسفة الغرب، ووحدتين لمباني الحضارة الغربية وأسسها، ووحدتين للتفكير السياسي في الغرب، ووحدتين لردود أفعال البلدان الإسلامية تجاه الغرب، ووحدتين لثقافة الغرب، ووحدتين للعلم والتكنولوجيا في الغرب، وهكذا. وعندما نعمل على جمع هذه الأمور كلّها ونضمّها إلى بعضها، عندها فقط سندرك أنّ الغرب شيءٌ أبعد من دائرة تفكير أفلاطون وأرسطو، وأوسع من أثينا واليونان.

*** لو نظرنا إلى الاستغراب بوصفه اتّجاهًا علميًّا؛ فما هي الأبعاد والخصائص التي يشتمل عليها هذا الاتّجاه؟**

يمكن بيان هذه الأبعاد نوعًا ما وبطبيعة الحال ضمن أربعة أو خمسة محاور، وهي كالآتي:

المحور الأوّل: الاستغراب التاريخي، بمعنى أن نتعرّف على تاريخ الغرب، وما هي الأحداث التي شهدها الغرب عبر التاريخ.

المحور الثاني: الاستغراب الموضوعي، بمعنى ضرورة الاهتمام ببعض المدارس والأفكار المركزية في الغرب. كأن نفهم الغرب ـ على سبيل المثال ـ من الزاوية العلمانيّة، أو من الزاوية الاستعماريّة، أو أن نفهم الغرب من خلال مركزيّة العلم أو الإنتاج والاقتصاد وما إلى ذلك.

المحور الثالث: الاستغراب الانتقادي، وهذا الأمر سائد في بلادنا بشكل وآخر. ولكنّي أرى أنّه لا يزال أمامنا طريق طويل؛ لكي نفهم الغرب بشكل صحيح.

المحور الرابع: الاستغراب المقارن؛ بمعنى أن نعمل على تحليل هذا المفهوم ودراسته تحت مظلّة العلاقة بين الإسلام والغرب، والارتباط بين حضارة الإسلام وحضارة الغرب، والتعاطي بين هذين العالمين. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ نظريّة صراع الحضارات التي صدع بها صموئيل هنتنجتون، تمثّل نوعًا من الاستغراب المقارن، وهو في الحقيقة يمثّل مواجهة للحضارة. وبعبارة أخرى: ما هو المصير التاريخي وكيفيّة المسار التاريخي للغرب، وما هي مكامن اختلافنا عن الغرب؟ وما هي نسبة الغرب إلينا؟ إنّ هذه الأمور تمثّل طبقاتٍ مختلفةً، وأسئلةً متنوّعةً، وتستدعي مختلف الأبحاث والدراسات التي تندرج تحت عنوان الاستغراب المقارن؟ وبطبيعة الحال لا يمكن أن يكون لنا على الدوام رؤية مقارنة في الاستغراب؛ إذ لدينا في تاريخ الحضارة الغربية شيء باسم عصر النهضة، وليس لدينا مثل هذا العصر في الحضارة الإسلامية، وهناك في تاريخ الحضارة الغربية شيء باسم البرجوازية، وليس لدينا شيء من هذا القبيل، وهناك في الحضارة الغربية مرحلة إقطاعيّة، وليس لدينا في الحضارة الإسلاميّة مثل هذه المرحلة. وعلى المقلب الآخر لدينا في تاريخ الحضارة الإسلامية بعد مضي عشر سنوات أو ثلاث عشرة سنة شيء باسم مدينة النبي، بينما لا يوجد

في الغرب شيء باسم المدينة المسيحيّة، وهكذا يمكن لنا تسمية الكثير من الموارد الأخرى من هذا القبيل.

المحور الخامس: الاستغراب التجريبي، حيث يتجلّى هذا النّوع من الاستغراب في كتب الرحلات غالبًا. وبعض كتب الرحلات كتب بأسلوب منبهر تمامًا في التعاطي مع الغرب. وبعض كتب الرحلات تندرج ضمن الكتب الانتقاديّة. من ذلك ما قام به سيد قطب في كتابه عن انحطاط الحضارة الغربية. وقد ذكر في هذا الكتاب وجهة نظره عن الغرب. وقد نرى عكس هذا الاتّجاه ـ على سبيل المثال ـ في أعمال الرحلات وأدبها التي كتبها رجال السياسة الإيرانيون في العصر القاجاري أو في العصر البهلوي.

*** كيف تقيّمون انطلاقة وطريقة تقدّم مشروع باسم (الاستغراب النقدي)؟ وبعبارة أخرى: كيف ندير هذا المشروع كي نطوي هذا المسار منطقيًّا، ونصل إلى النتائج المطلوبة؟**

أرى أنّ الخطوة الأولى تبدأ بالتعليم؛ ونحن حتّى هذا المقدار الناقص الذي نمتلكه من الاستغراب، لم نعمل على نقله إلى الجيل الذي وصل إلى مرحلة الجامعة. إنّنا لا نعاني من عدم امتلاك حقل في الاستغراب فقط، بل حتى في أيّ واحد من دروس علومنا الإنسانيّة، لا نمتلك وحدتين في الاستغراب أيضًا، وإنّ عدم امتلاك حتى وحدتين في الاستغراب وذلك في الجامعة التي يعتزم الكثير من الطلاب فيها التوجّه إلى الغرب، يمثّل كارثة. من ذلك على سبيل المثال: ما الذي يعرفه الطالب الجامعي في جامعة شريف الصناعيّة عن الغرب؟ إنّ هذا الطالب الذكي والحاذق، ما أن يذهب في الغد إلى الولايات المتحدة الأميركيّة بما يتمتّع به من الذكاء، لن يمضي عليه شهران حتى يتجرّد من هويّته. وعليه أرى أنّ علينا في الخطوة الأولى أن نقوم بالتعليم، ومن رحم التعليم تولد الأفكار والرسائل والأطروحات والترجمات، وتبعًا لذلك يمكن لنا مواصلة العمل وتعزيزه. وفي مثل هذه الحالة يمكن لنا بعد فترة من ذلك ـ بعد عشر سنوات أو خمس عشرة سنة على سبيل المثال ـ أن نقدّم صورة أفضل عن الاستغراب؛ إذًا، يتعيّن علينا العمل أوّلاً على تأسيس منظومة لحقل الاستغراب، وثانيًا يتعيّن علينا الحذر من نوع من التقليليّة في الاستغراب، كأن نخفض الغرب إلى المستوى السياسي فقط، أو أن نحصر الغرب في جوانبه الفلسفيّة فقط، أو أن نحشره في الجانب الاستعماري فقط، أو أن نحجّم الغرب بمظاهره الخارجيّة والعينيّة فقط. والنقطة الثالثة: يجب علينا أن نضمن مقتضيات الاستغراب. لا يمكنكم التعرّف على الغرب بشكل

كامل من خلال الاقتصار على الأعمال المترجمة فقط، بل يجب عليكم التعرّف على أساتذة الاستغراب وطلّابه بثلاث لغات أو أربعة، قراءةً وتكلّمًا. الأمر الآخر هو أنّه يجب عدم التعاطي مع هذه المسألة بسخرية. يشتهر في بعض الأحيان موضوع في المجتمع، ويتمّ الإعلان عنه في اللافتات والإعلانات والشبكات الدعائيّة والإذاعة والتلفزيون، ثمّ لا تخرج النتيجة إلّا مجروحة ومشوّهة. لو قمنا بعمل كيفي حتى إذا كان على مستوى غرفة صغيرة، على أن يكون تعريف هذه الغرفة هو أن يكون العمل من الصباح حتّى المساء وبشكل دؤوب على الاستغراب؛ عندها يمكن لنا أن نصنع من النّشاط الكيفي معيارًا علميًّا، ونعمل على الترويج له في المجتمع، وعليه فإنيّ أرى أنّه يجب التركيز على الجانب التعليمي.

*** هل يمكن لكم تسمية وشرح المراكز الناجحة في مجال الدراسات الاستغرابية في إيران وسائر البلدان الإسلامية الأخرى؟**

لا أدري ما يُبحث في أوروبا بشأن الحداثة، وما مقدار ما يمكن لنا تسميته بالاستغراب، ولكن كانت مسألة في العالم الإسلامي، ولا أعرف شيئًا بشأن المراكز. وأمّا في إيران فهناك مركز دراسات العلوم الإنسانيّة؛ حيث عمد الدكتور كريم مجتهدي إلى طرح الاستغراب على هامش الفلسفة الغربية، أو مجلّة في بحث التفكير والثقافة الإسلاميين التي يصدرها آية الله رشاد. وبدورنا فقد كان لنا في مركز دراسات مكتب الإعلام، قسم الدراسات الحضارية والاستغراب، وقد أقمنا من خلاله دورات عمليّة، ويبدو أنّنا نشتغل حول الغرب أكثر من غيرنا، وأنّنا أكثر استغرابًا من الآخرين. وعلى كلّ حال، فإنّ التنظيم إنّما يبدأ عندما تقومون ـ على سبيل المثال ـ بتأسيس حقل الاستغراب الانتقادي في الحوزة العلميّة. فكما يتحوّل الاستشراق في المدارس اللاهوتيّة المسيحيّة إلى عمل منظّم، وتبلغ المدارس اللاهوتيّة المسيحيّة بالاستشراق إلى مرحلة النبوغ، يجب تحقيق الشيء نفسه في الحوزة العلميّة في قم بشأن الاستغراب أيضًا.

*** هل يمكن لكم تسمية مسار الدراسات المناسبة والمصادر التي تستحق التحليل، والكتب القيّمة للترجمة في حقل الاستغراب ولا سيّما الاستغراب الانتقادي منه؟**

- يمكن بيان مسار الدراسات الأوّليّة في مجال الاستغراب بالنّظر إلى أنواع الاتّجاهات التي أشرت إليها، على النحو الآتي:

١ ـ مسار تاريخ الاستغراب.

ـ تاريخ الحضارة، لهنري لوكاس.

ـ مسار تكامل العقل الحديث، لهرمن رندال.

ـ التيّارات الكبرى في تاريخ التفكير الغربي، لفرانكلين بومر.

ـ أطلس تاريخ العالم، لكالين مك أيودي.

ـ تبويب الحداثة وما بعد الحداثة، لحسين علي نوذري.

ـ قصة الحضارة، لويل ديورانت.

ـ الإنسان والأزمة، لخوسيه أورتيغا جاست.

٢ ـ مسار دراسات الاستغراب الموضوعي

ـ الدين في الغرب الجديد (تاريخ التفكير الديني في القرن العشرين، لماك كواري. والعلم والدين، لإيان باربور).

ـ التفكير في الغرب الجديد (نظريّة علم الاجتماع في المرحلة المعاصرة، لجورج ريتزر؛ تاريخ التفكير السياسي في القرن العشرين؛ الليبرالية الغربية؛ الظهور والسقوط، لأنطوني أربلاستر؛ العبور على الحداثة، لشاهرخ حقيقي).

ـ العلم والتكنولوجيا في الغرب الجديد (ماهية التكنولوجيا وفن التكنولوجيا، لمحمد مددبور).

ـ التعليم الحديث في الغرب الجديد (تاريخ التربية والتعليم في القرن العشرين، لكاتل واف).

ـ الفن في الغرب الجديد (تاريخ الفن: القرن العشرين، لرامزي لامبرت).

ـ المرأة والأسرة في الغرب الجديد (من النهضة إلى النظرية الاجتماعية، تاريخ قرنين من النسوية، لحميرا مشير زاده).

ـ أسلوب الحياة في الغرب الجديد (تجربة الحداثة، لمارشال برمن).

ـ نظريات النظام السياسي، لوليم تي. بلوم.

ـ النظرية الاجتماعية الحديثة، ليان كرايب.

ـ خمسون مفكرًا كبيراً معاصرًا، لجان لتشت.

ـ خمسون فيلسوفًا كبيراً، لدايانه كالينسون.

ـ الدين والرؤية الحديثة، لوالتر ترنس استيس.

ـ تاريخ الفن، لإرنست هانس كامبريتش.

٣ ـ مسار دراسات الاستغراب النقدي

ـ أزمة العالم المتجدّد، لرينيه غينون.

ـ الإنسان ذو البعد الواحد، لهربرت ماركوزه.

ـ ما الذي سيحدث غدًا، للوئي لامبرنس رينغه.

ـ القرن البايوتكنولوجي، لجيرمي رينكين.

ـ التكنوبوليا، لنيل بستمن.

ـ التنمية ومباني الحضارة الغربية، لآويني.

ـ السيطرة الثقافية، لإدوارد بيرمن.

٤ ـ مسار دراسات الاستغراب المقارن

ـ إيران والغرب (نحن والحداثة، لداريوش آشوري؛ نحن والطريق الشاقة إلى التجديد، لرضا داوري اردكاني؛ المواجهة الأولى للمفكرين الإيرانيين مع اتجاهي الحضارة البرجوازية الغربية، لعبد الهادي الحائري؛ علم الاجتماع الغربي، لعلي نقوي).

ـ الإسلام والغرب (الإسلام وحصارات الإنسان المتجدّد، لحسين نصر).

ـ سيطرة الثقافة، لإدوارد بيرمن، ترجمة: حميد إلياسي.

٥ ـ الاستغراب التخصّصي

بعد هذه المرحلة يمكن لنا أن نبدأ في الدراسات الاستغرابية التخصّصيّة، والعمل على التأليف خطوة بخطوة. يمكن لهذا الاستغراب أن يتمّ تعريفه بشكل مستقل، كما يمكن إدراجه ضمن واحد من حقول العلوم الإنسانيّة، ومتابعته في ذلك الحقل. فإن تمّ تعريفه بوصفه حقلاً مستقلاً، أمكن البدء به باعتباره واحدًا من الموضوعات الهامّة والجوهريّة في الغرب، ومتابعته فيما يتّصل بسائر الحقول الحضارية الأخرى في الغرب. وأمّا إذا أريد القيام بالاستغراب التخصّصي ضمن واحد من حقول العلوم الإنسانية (من قبيل علم النفس على سبيل المثال)، وجب إعطاء المحوريّة لأحد الموضوعات الهامّة في الغرب، والنظر إلى عموم الغرب ودراسته والتحقيق فيه من زاوية ذلك الموضوع. وبعبارة أخرى: إنّ الذي يتابع الاستغراب إلى جانب حقله الدّراسي، ينتخب الموضوعات الناجعة والتحقيقيّة من بين الفروع ذات الصّلة، ويجهد في القيام بها وربطها بالحقول الفكريّة الأخرى في الغرب، ويتابع شبكة ارتباطه في القيام بالدراسات ذات الصّلة بحقله التخصّصي.

هل المواجهة الانتقائيّة مع الغرب صحيحة وممكنة؟ بمعنى أن نعمل ـ من خلال التفكيك بين المعتقدات والتبعات والمنتجات الغربية في حقل (الحسن) و(القبيح) ـ بأخذ ما يرتبط بالغرب الحسن كلّه، وتجنّب أخذ ما ينتمي إلى الغرب القبيح كلّه.

إنّ هذا في الحدّ الأدنى ليس بحثًا مضمونيًّا حول الاستغراب، وإنّما هو سؤال عن الغرب نفسه. وفي الحدّ الأدنى يمكن لي أن أقول إنيّ لا أفهم كيف يمكن تجاهل حضارة أو منتج إنساني، والعمل في المقابل على إيجاد مسارنا الحضاري في الفراغ. يبدو أنّ الحضارات على تواصلٍ مستمرٍّ فيما بينها. فقد عمدوا على الدوام إلى الانتقاء من بعضهم، وقد تنكصون في فترة من الزمن أمام ثقافة الحضارة المنافسة، حيث تتعرّضون للضعف من الناحية الثقافيّة. ألم يستفد الغرب نفسه من الثقافة الإسلامية ومن سائر الثقافات الأخرى؟ لقد استفاد منها قطعًا، ولكنّه حيث يمتلك الثقافة الغالبة، فإنّه لا يخشى من دخول ثقافة المسلمين إلى الولايات المتحدة الأميركية على سبيل المثال. وليس هناك لديهم تخوّف من تبدّل الثقافة

الأميركية، بل يرون أنّ ذلك يعمل على تحسين الثقافة الأميركية. يبدو أنّنا إذا فصلنا الغرب الإنساني عن الغرب الاستعماري، كما نفصل الغرب الاستعماري عن الغرب العلمي، يمكن لنا أن نستفيد من الغرب العلمي والغرب الإنساني، والعمل في الوقت نفسه على مواجهة الغرب الاستعماري بالصواريخ. وعلى كلّ حال، هناك شيئان مختلفان. وهذا لا يعني أن ننظر إلى التكنولوجيا بوصفها شيئًا بسيطًا، أو أن نفصل بينها بسهولة، أو أن ننظر إلى الغرب بوصفه شيئًا سطحيًّا. بل يجب التعرّف على الغرب ضمن مسار أكاديمي، وقد يكون هذا التعرّف من قبيل: (اطلبوا العلم ولو كان في الصين). ومن هنا فإنّ رؤيتنا إلى الغرب رؤيةً سطحيّةً، وبدلاً من أن نتعرّف على الغرب، نشطب عليه بالخط الأسود ونرميه جانبًا. وبذلك نكون قد حذفنا صورة المسألة، وهكذا تبقى المشكلة دون حلّ.

علمنة الكون والمجتمع
من أبرز خصائص الحداثة السياسيّة الغربيّة

حوار مع الدكتور مهدي فدائي مهرباني(*)

فضيلة الدكتور مهدي فدائي مهربان باحث ومتخصِّص في العلوم السياسية. ويشغل حاليًا منصب عضو اللجنة العلمية في كلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة طهران. من بين مؤلّفاته: (نقد على كتاب التحليل السياسي الحديث)، و(الحكمة السياسية الإسلامية)، و(أسس التعرّف على مشروعية علم الاجتماع)، و(التنوير الديني والبروتستانتية الخيالية)، وغيرها من الكتب الأخرى. كما أن لفضيلته ـ بالإضافة إلى تدريس المسائل والأبحاث التخصّصية في حقل السياسة ـ إطلالة مناسبة على هذا الحقل من زاوية موضوعات الفلسفة والعرفان.

«المحرّر»

في هذا الحوار نتناول أبرز المسائل المتعلقة بالحداثة السياسية ومشكلاتها:

*** لو أمكن لنا تقسيم الحداثة ـ في بعض تقسيماتها ـ إلى أربع مساحات: الحداثة السياسيّة، والحداثة العلميّة/ التقنيّة، والحداثة الجماليّة، والحداثة الفلسفيّة. أين تقع الحداثة السياسيّة في مجال المعنى والمفهوم؟**

الحداثة السياسيّة هي في الأساس ذلك الجانب من الحداثة التي تخوض في البُعد السياسي من الإنسان والمجتمع الحديث. أو بعبارة أخرى: إنّها إجابة سياسيّة عن واقع الإنسان والمجتمع الحديث. في الحداثة السياسيّة يتمّ بحث الواقع السياسي للإنسان

[*] تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

الحديث قياسًا إلى المرحلة التّراثية والتقليديّة. وهي مسائل، من قبيل: حقوقه السياسيّة، والمشروعيّة السياسيّة، ومصدر المشروعيّة، ونظائر ذلك مما يرتبط بالأبعاد السياسيّة من الحداثة. إذا كان الله أو الإرادات الكونيّة في العصر التقليدي هي مصدر المشروعيّة السياسيّة، فقد اكتسبت المشروعيّة السياسيّة في عصر الحداثة جانبًا علمانيًّا. والبحث هنا حاليًا لا يدور حول السّلطة المستبدّة أو الديمقراطية؛ إنّما البحث يدور حول مصدر المشروعيّة. فإنّ الحكومات الدكتاتوريّة والمستبدّة في العصر الحديث لا تزال علمانيّة، ولها في الأساس جذور في الرؤية السياسيّة التي بدأت مع نيكولاي ميكافيلي. حيث الأمير في تلك الرؤية هو المرجع في مركزيّة السّلطة. وأمّا في الآراء الأكثر ديمقراطية، تتجلّى السياسة بوصفها حقًّا فرديًّا. فإنّ فردانية جون لوك ـ على سبيل المثال ـ تقوم على نوع من الذرّية العلمية التي كانت في الغالب تطرح في العلوم التجريبية، ثم تسلّلت لاحقًا إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية. وهنا يكون الأشخاص بمثابة الذرّات، حيث كان العلم في تلك المرحلة يذهب إلى الاعتقاد بأنّ جميع الأشياء تتكوّن منه. وكما أنّ كلّ شيءٍ يتألّف من ذرّات مختلفة، كذلك المجتمع يتألّف من أفراد، وعلى هذا الأساس فإنّ الحقوق السياسية بدورها تتعلّق بهؤلاء الأفراد. ومن هنا فإنّ كلتا الرؤيتين (الاستبدادية والديمقراطية) تحتوي على موضوعيّة في الحداثة السياسية. ويكمن الاختلاف الأصلي بين الحداثة السياسية والمنهج التقليدي في اختيار الرؤية العرفانية بوصفها بديلاً عن الرؤية القدسيّة.

*** لقد أشرت بوجه عام إلى خصائص الحداثة السياسية في سياق جوابكم.. هل تذكرون لنا الأركان الأساسية لهذه الخصائص؟**

يمكن اعتبار العلمانية، ونقد التراث، وتأصيل الإنسان، والرؤية الأحادية للتاريخ السياسي للإنسان، والتطلعات السياسية والاجتماعية الجامحة، والرؤية اليوطوبية إلى عالم الوجود، وتوهّم علمية حقل العلوم الإنسانية، بوصفها من خصائص الحداثة السياسية. وبطبيعة الحال هناك آراء مختلفة حول تفسير الحداثة السياسية، ومن ذلك أن موريس باربييه ـ على سبيل المثال ـ يذهب في تفسيره للحداثة السياسية إلى تعريفها على أساس شاخص الدولة. وعلى هذا الأساس، فإنّ الكلام عن الحداثة السياسية هو في الدرجة الأولى كلام عن الدولة الحديثة. ومن هذه الناحية فإنّ النظام السياسي للدولة/ الشعب، يمثّل الخصيصة الأصلية للحداثة السياسية. في هذه الرؤية إلى السياسة يكون للإنسان السياسي تعريف خاصّ أيضًا.

إنّ الإنسان في العصر الحديث هو مثل الإنسان في العصر القديم، لا يتمّ تعريفه في إطار العلاقة القائمة بين الحاكم والمحكوم فقط، بل هو مواطن يكتسب مفهومه في نسبته إلى مساحة سياسية خاصّة. بل إنّ باربييه يذهب حتى إلى القول بأنّ خصيصة الحداثة السياسية لا تشبه حتى الحرية السياسية للمواطنين أو شيء نظير ذلك؛ إذ يمكن العثور على الحرية حتى في مرحلة ما قبل الحداثة أيضاً. فهو يزعم بأنّ الخصيصة الأصلية للحداثة السياسية تكمن في الفصل بين الدولة السياسية والمجتمع المدني، والفصل بين المساحة العامة والمساحة الخاصة، والمواطن والفرد، حيث ظهر ذلك للمرّة الأولى في القرن الثامن عشر للميلاد. وفي المجموع يمكن القول: في المرحلة الحديثة تبلور إدراك جديد عن الإنسان السياسي، وعن الدولة، والمواطنة، وحدود المساحة السياسية، والعلاقات السياسية بين الإنسان والسلطة الحاكمة، وكان هذا الإدراك الجديد يتميّز من العلاقات السياسية في المرحلة القديمة، ويمكن اعتبار هذا الإدراك الجديد للعلاقات السياسية بشكل عام هو الحداثة السياسية.

*** لقد وجدنا أنّ النظام الإقطاعي بوصفه واحدًا من الأركان الحضارية في العصور الوسطى يفقد اعتباره في عصر النهضة؛ فهل يمكن اعتبار الحداثة السياسية بمنزلة القفزة النوعيّة في إلغاء الإقطاعية؟**

لقد كان النظام الإقطاعي ـ كما نعلم ـ نظامًا شموليًّا، وكان يحتوي على أسلوب حياة خاصّ به. إنّ النظام الإقطاعي كان مشتملاً على مختلف الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والاعتقادية، حيث تمكّن في العصور الوسطى من بلورة النظم السياسي للشعوب المسيحية. لقد كان النظام الإقطاعي يقوم على أساس تقسيم المجتمع إلى طبقتين، وهما: الطبقة العليا، والطبقة السفلى، وذلك ضمن عنوان الإقطاعيين والخدم. وقد كان الإقطاعي أو النبيل هو الذي يمتلك السلطة بسبب امتلاكه للأرض والإقطاعات، وكان بذلك يعمل على إدارة وحدة سياسية تتمتع بالحكم الذاتي. وأما الخدم فهم في الواقع عبيد يرزحون تحت ملكية الإقطاعي، وكانوا في الكثير من الحالات ينتقلون مع الأرض. لقد كان الإقطاعيون يتمتعون باستقلال واكتفاء ذاتي، وكانوا يحصلون على كل ما يحتاجون إليه تقريبًا. وبطبيعة الحال كانت هناك طبقة أخرى تحمل عنوان الفرسان وهم من المقاتلين الذين كانوا يتحالفون مع الإقطاعين. وكان رجال الكنيسة والملوك في العادة من كبار الإقطاعيين. إن هذا النظام القائم

على الأسياد والعبيد، لا ينتهي عند هذه الوجوه فقط، وقد بيّن هيغل في رسالة الأسياد والعبيد ـ مصيبًا في ذلك ـ ما هي التأثيرات الخارجية التي تتركها العلاقات بين السادة والعبيد، وكيف تبلورت هذه العلاقات. والذي يحظى بالأهمية هو أن هذه الرؤية القروسطية كانت تشتمل على أنحاء سكولائية (مدرسية) أيضًا، وكانت امتدادًا لتفسير أرسطو في تقسيم الناس إلى أحرار وعبيد، حيث شاع هذا التقسيم في أوروبا بواسطة التراث السكولائي. وعلى الرغم من أن هذه الرؤية كانت موجودة قبل توما الأكويني والسكولائية أيضًا، ولكن من خلال قراءته المسيحية لأرسطو، حظيت آراء أرسطو بالقداسة. فقد كان أرسطو يرى أن الإنسان يولد من رحم أمّه حرًّا أو عبدًا، والعبد يكون بحكم الآلة الحيّة، ويتم لذلك استخدامه في الأمور الدنيا. لك أن تتصوّر من أين نشأ هذا التصوّر عن الإنسان، وهو التصوّر الذي شكّل مادةً لاستخدام الغالبية من الناس في العصور الوسطى، بالإضافة إلى تلك الإنثروبولوجيا السلبية في الديانة المسيحية التي تعتبر وجود الإنسان في الأساس مدنّسًا بالمعصية الأولى! وعليه فمن الطبيعي أن لا يُؤدّي هذا الأمر إلى شيء آخر غير منظومة محاكم التفتيش. وإنّ ظهور عصر الإصلاح الديني في ألمانيا والهجوم على المنظومة الكنسية المتشدّدة من قبل مارتن لوثر وكالفين، كان يحظى بالأهميّة من هذه الناحية. فقد عمد هؤلاء إلى إدخال نوع من الفردانيّة إلى المسيحية حيث تبتعد عن النظام الكنسي والإقطاعي. وقد ذهبوا إلى الاعتقاد بضرورة ترجمة الكتاب المقدس، وأن لا يتم الاقتصار على نشره باللغة اللاتينية فقط؛ حيث لا يمكن قراءته لغير العلماء المسيحيين، بل يجب العمل على تعميمه ليتمكّن جميع الناس من قراءته بأنفسهم. وقد أضحى الإصلاح الديني، وهذه القراءة الجديدة للدين، واحدة من دعائم الحداثة السياسية في المراحل اللاحقة.

*** إذا اعتبرنا الحداثة السياسية مسارًا في اتّجاه تحقيق الحريّة، فكيف تحلّلون الحريّة في الحضارة الغربيّة بعد تصرّم كلّ هذه القرون وبعبارة أخرى: كيف تقاربون النجاحات التي حقّقتها الحداثة السياسية وفي المقابل ماذا عن الإخفاقات التي منيت بها حتى الآن؟**

كما سبق أن ذكرت فإنّ موريس باربييه ـ الذي تأمّل بشكل خاص في الحداثة السياسية ـ لا يرتضي القول بأنّ الحداثة السياسية تمثّل مسارًا في إطار تحقّق الحريّة. ولكن علينا أن نرى في المجموع ما هو المراد من الحريّة؟ كان أفلاطون يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الفرد إذا كان يسعى في العالم إلى مجرّد الحصول على المتعة الماديّة فقط، فإنّ الديمقراطية سوف

تكون من أفضل الحكومات بالنسبة له. وأمّا إذا كان يبحث عن شيء أسمى من ذلك، فإنّ الديمقراطية سوف تكون نظامًا ناقصًا. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الحريّة أيضًا. فعلينا في البداية أن نرى ما هو المراد من الحرية؟ إنّ ماهيّة الحريّة في الحداثة السياسيّة، ليست حريّة مطلقة؛ بمعنى أنّ الحريّة تشتمل على تحرّر من جهة، وعلى تقيّد من جهة أخرى. وكان جان جاك روسو يقول: (على كلّ مواطن أن يحظى بعدم التبعيّة الكاملة للآخرين، وأن تكون له تبعيّة كاملة إلى الدولة). وبعبارة أفضل: إنّ الحداثة في مفهوم الحريّة تمثّل تعريفًا للحريّة على أساس الحريّة المدنيّة والسياسيّة. إنّ الإنسان في العالم الحديث ـ على حدّ تعبير روسو ـ يتنازل عن حرّيته الطبيعيّة التي يتمتّع بها في الوضع الطبيعي، كي يحظى بالحريّة السياسيّة التي تتبلور في الحالة المدنيّة. ومن هنا فإنّ الحريّة المنشودة لجان جاك روسو ـ خلافًا لجون لوك ـ ذات طبيعة جماعيّة ومدنيّة، وليست ذات طبيعة فرديّة. وبعبارة أفضل: إنّ الإنسان يحصل على الحريّة من خلال العقد الاجتماعي. وعلى هذا الأساس عندما نتحدّث عن الحريّة، علينا أن نحدّد أيّ فيلسوف حداثوي تنتمي هذه الحرية المنشودة لنا، وما هي الحرية من وجهة نظرهم؟ الأمر الآخر: ما مدى صحّة هذا التفسير القائل باعتبار الحداثة السياسية مسارًا في إطار تحقّق الحريّة؟ فقد ذهب ألكس دوتوكفيل ـ مثلاً ـ بعد الثورة الفرنسية، إلى الاعتقاد بأنّ الأهداف الديمقراطية في الثوريّة الفرنسية ـ بوصفها واحدة من أهم المنعطفات في تاريخ تبلور الوضع الحديث للإنسان ـ لم يكتب لها التحقّق. وكان دليله الرئيس على ذلك هو أنّ أساس الديمقراطية يقوم على العدالة وليس الحريّة. إنّ الحريّة بمعزل عن العدالة تخلو من القيَم. وعلى هذا الأساس فإنّ منظري الثورة الفرنسيّة قد أخطأوا في التأكيد المفرط على الحريّة. لقد ذهب دوتوكفيل إلى الاعتقاد بأنّ هذا الأمر هو الذي أدّى بالثورة الفرنسية إلى تحقيق الانتصار، وإفضائها إلى دكتاتورية من نوع جديد. كما ذهب دوتوكفيل إلى القول: بعد هذا الإخفاق، حيث تكبّد الثوريون ـ الذين قادوا الثورة الفرنسية ـ خسارة في العالم الواقعي، جنحوا نحو تأسيس عالم في الخيال، وأخذوا يتحدثون هنالك عن أهداف ثورتهم. وقد تولّى هذا العالم الخيالي كلّ من الأدباء والشعراء والمستنيرين. ولهذا السبب فقد اختار دوتوكفيل لهذا السنخ من ممارسة السياسة مصطلح (السياسة الأدبية). والخصيصة البارزة في السياسة الأدبية تكمن في تفسير العالم الخارجي على أساس تمنياتهم الوهميّة. إنّ الواقع الراهن للقوى العظمى في العالم الغربي في الوصول إلى الحريّة أسوأ بكثير من واقع ما بعد الثورة الفرنسية. وإن كان إثبات الشيء لا يعني نفي

ما عداه؛ إلا أنّ هذا الكلام لا يؤتى به للمقارنة؛ بمعنى أنّ هذا الكلام لا يعني أنّ واقع الحريّة في بلدان منطقتنا مثالي للغاية. وإنّما كلامنا الآن يقتصر على واقع المجتمعات الغربية. فإذا ما استثنينا بعض البلدان الخاصّة في العالم الغربي، فإنّ الحداثة السياسية في البلدان الغربية تواجه تحديات خاصّة. إنّما النقطة الجديرة بالملاحظة في باب أساليب الحكم في الغرب هي أن الحكام والنظام السياسي يتمتعون بقدرات كبيرة تمكّنهم من إقناع المواطنين بالشعور بالحرية. بيد أنّ الشعور بالحريّة غير التمتّع بالحرية. ولا سيّما في المجتمعات الرأسمالية، حيث يتمتّع الناس بالحريّة، ولكن تمّ تجريدهم من إمكانيّة المواجهة. وأنا إنّما أقول ذلك طبقًا لتفسير كارل شميت، حيث يرى أنّ النّاس أحرارٌ في المجتمعات الرأسمالية، ولكن تمّ تجريدهم من إمكانية العداوة والمواجهة مع القوى المتسلطة. إنّ الليبرالية تعمل في الواقع على تغيير كلّ عدوّ مقاتل إلى خصم منافس، والخصم المنافس في أحسن حالاته شخص ـ على الرغم من اختلاف رؤيته عن رؤيتك ـ يتعيّن عليك التعاون معه؛ وعلى هذا الأساس فإنّ المجتمعات الرأسمالية تخلو من إمكانيّة تغيير الوضع القائم، أو بعبارة أخرى: إنّ الحريّة بالمعنى المطلق للكلمة منعدمة فيها. هذا هو الشيء الموجود في بلدان منطقتنا، بيد أنّ النقص الذي تعاني منه بلدان منطقتنا يكمن في عجزها عن إيجاد آليات المشاركة السياسية، ومن هنا فإنّ مواجهة المواطنين مع النظام السياسي غالبًا ما تتّخذ شكلَ التّضاد والعداء. وجوابي هو أنّ الشعور بالحريّة في الكثير من الحالات يؤدّي إلى الاستقرار الاجتماعي أكثر من الحرية ذاتها.

*** كيف ترون إلى حريّة الإنسان بوصفها واحدةً من أهداف الحداثة السياسيّة، بينما نجد أنّها تأخذ مسارها التّراجعي بالزّوال في النّظريات الرأسماليّة والإمبرياليّة والنّظام السّلطوي؟**

الحداثة السياسيّة هي استمرار للسياسة الحديثة بوصفها شرخًا في رؤية الإنسان الغربي إلى العالم. وعلى الرغم من أنّ الحداثة السياسية كانت ـ قياسًا إلى العصور الوسطى حيث السّلطة تنقسم بين الكنيسة والنّظام الملكي ـ تمنح حريّة أكبر للمواطنين، ولكنّها لم تتمكّن أبدًا من تحقيق أهدافها. يمكن القول إنّ الحريّة في الحدّ الأدنى منتفية في واحدة من المذاهب الاقتصادية والسياسية الحديثة الأصلية، ونعني بها الرأسمالية. وهناك تبعة أخرى تترتّب على نظام السلطة الرأسمالية في البلدان العظمى أيضًا، وهي أنّ هذه البلدان حيث تعدّ من البلدان المؤثّرة على الساحة العالميّة، وتلعب دورًا مصيريًّا في اقتصاد العالم

وسياسته، فإنّ من شأن سياساتها أن تترك تأثيراً على البلدان الثانويّة وبلدان العالم الثالث. من ذلك أنّ رجال السياسة في الولايات المتحدة الأميركيّة ـ على سبيل المثال ـ يتأثّرون بسبب هيمنة النظام الرأسمالي بكبار الرأسماليين، وقد تجلّت هذه الحقيقة مؤخّرًا بوصول تاجر كبير؛ ليحتلّ أعلى منصب سياسي في الدولة الأميركية. وعلى هذا الأساس فإنّ سياسات هذه الدولة سوف تسير على طبق إرادة الرأسماليين. إنّ سلطة الرأسماليين هذه بوصفها دولة ظلّ، تؤدّي إلى قيام تحالف بين البلدان الرأسماليّة والزعماء الفاسدين في البلدان الغنيّة، وبذلك تتّجه السياسة الدولية عمليًّا نحو نوع من السلطة تتمحور حول القوّة التي تنشد أهدافًا وغايات سياسية واقتصادية. الوجه الآخر من الانتقادات ورد من ناحيتين، وهما: الأفكار الانتقادية، والأفكار ما بعد الحداثوية. إنّ المفكرين التقليدين في التراث النقدي، من أمثال: ماكس هوركهايمر، وثيودور أدرنو، وهربرت ماركوزه، ويورغن هابرماس، ووالتر بنيامين، وألفرد اشميت ـ من الذين كانوا يمارسون التحليل الاجتماعي من زاوية العلوم الاجتماعية الماركسية الجديدة ـ كانوا يؤكّدون على دور العناصر غير الاقتصادية، ولا سيّما الدور التحرّري للسياسة. ويتمّ توجيه النقد الأساسي من قبل مدرسة فرانكفورت على الاتساع المتزايد للعملانيّة، والوضعيّة، وصناعة الثقافة، وسلطة وسائل الإعلام، ونقد الأيديولوجيا، والعقلانية الذرائعيّة، وحتى الموسيقى الحديثة. إنّ السياسة في المجتمع الرأسمالي قد تحوّلت ـ من وجهة نظر المدرسة النقدية ـ إلى أداة بيد السلطة، وفقدت دورها التحرّري، وهذه الأزمة أمر كامن في الرأسمالية. إنّ فلاسفة من أمثال هابرماس، يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ الحداثة مشروع غير مكتمل، وعلى هذا الأساس يجب العمل على إصلاحها بدلاً من نبذها. ويقترح هابرماس أن تحقّق الديمقراطية بوصفها غاية للحداثة رهنٌ بتوفير الشروط المناسبة لإقامة الارتباط والتواصل على أساس (الحوار) في المجتمع. ومن هذه الزاوية يقف هابرماس في قبال أنصار ما بعد الحداثة، الذين يصفهم بـ (أعداء الحداثة). كما يأمل هابرماس بإمكانية تخليص الحداثة من براثن العقلانية الآلية والعملانية وكل ما يؤدّي إلى هيمنة الإنسان وسلطته. وأما أنصار ما بعد الحداثة فيتّخذون موقفًا أكثر تحديًا تجاه الحداثة، ولا يرجون صلاحها. رغم أنّ مفكرًا مثل بن إيجر قد أشار إلى نقاط التشابه بين النظرية الانتقادية وما بعد الحداثة، وأظهر تأثير كلّ واحد منهما على الآخر. فإنّه يزعم أنّ رؤية هاتين المدرستين ـ بالإضافة إلى ما بعد البنيوية ـ إلى المجتمع والسياسة متشابهة إلى حدّ كبير. وقد أشار بشكل خاص إلى فريدريك جيمسون الذي ينظر إلى ما بعد الحداثة

من زاوية الماركسية الجديدة. إنّ الانتقاد الأساسي الذي يورده أنصار ما بعد الحداثة على السياسة يتّجه بدوره إلى النقد العام لروايات ما بعد الحداثة. هناك من يرى أنّ التعاليم الأساسية لما بعد الحداثة يجب رؤيتها في كتاب (واقع ما بعد الحداثة) لمؤلفه ليوتار. كما يؤكّد ليوتار بدوره على أنّ موقف أنصار ما بعد الحداثة تجاه السياسة يقوم على نفي النظر إليها من الزاوية العامة للروايات، وخفضها إلى مستوى تفاصيل الحياة اليومية.

*** بالنّظر إلى التطوّرات المفهوميّة للعلمانيّة ونتيجة تلك التطورات المفهوميّة في الدائرة الاجتماعية، نريد منكم الآن أن تشرحوا لنا النسبة القائمة بين السياسة والدين في الحضارة الغربية؟ وما هي التحديات التي ستنجم عن فصل السياسة عن الوحي؟**

لا بدّ أوّلاً من القول إنّ الحضارة الغربية ليست متجانسة. ففي بعض البلدان الغربية نجد تأثير الدين أكثر من بعض البلدان الأخرى. وبالنسبة إلى بعض الناس أكثر دنيوية، ولدى بعضهم أكثر علمانية. ويصدق هذا الأمر في مورد اختلاف الأنظمة السياسية أيضًا. ولكن من الطبيعي أن تكون العلمانية الأصلية هي المقبولة في أغلب البلدان الغربية، وإنّ بلوغ هذه النقطة بالنسبة إلى أوروبا المسيحية ليس بعيد المنال. وعلى كلّ حال فإنّ سلطة الكنيسة الممتدّة إلى عشرة عقود على أوروبا تركت واقعًا مزريًا، حتى لو أنّها قد تحقّقت في أيّ نقطة أخرى من العالم، ربمّا أفضت إلى ذات النتائج وربمّا أسوأ وأكثر تطرّفًا منها. النقطة الأخرى كانت هي القراءة التي سادت في تفسير القديس بولس للمسيحية، وحوّلت المسيحيّة إلى دين يميّز بين الدين والدنيا. في حين أنّ المسيحية لم تكن كذلك من الناحية العملية. وقد أثبت المحقّقون مؤخّرًا من خلال دراساتهم التاريخية أنّ السيّد المسيح × كانت له مطالب سياسية، وإنّ رفعه على الصليب، وتعصيب رأسة بالتاج الشائك بدلاً من تاج السلطان، كان بمثابة عقوبة ذات مغزى تُرصد لمن يرتكب جرائم سياسية. أمّا هذا التفسير القائم على فصل الدين عن الدنيا، فلا يرتبط بالمرحلة الحديثة فقط، بل كان هذا التصوّر في الأساس موجودًا في المسيحية ذاتها أيضًا. وعلى الرغم من قيام بعض آباء الكنيسة بمجهود في سياق إثبات العلاقة والنسبة القائمة بين الدين والسياسة، إلا أنّه لم يكن بمقدور أحد أن يتغلّب على ثنائيّة الدنيا والآخرة. وعلى هذا الأساس فإنّ السياسة ـ طبقًا لقراءة ورؤية القديس بولس عن المسيحيّة، والتي حوّلت هذا الدين إلى دين باطني ـ ليست مستنبطة من الوحي، بل هي سلطنة مأذونة من قبل البابا. وعلى الرغم من أنّ الأمر كان على هذه الشاكلة من الناحية

النظرية، إلا أنّ الحياة الاجتماعية للمسيحيين طوال العصور الوسطى كانت حياة إيمانيّة، وكان المجتمع يُعدّ واحدًا من التجليات الجماعية للأمّة المسيحية، وكانت مختلف مجالات الحياة الاقتصادية والفنية والثقافية وما إلى ذلك متأثّرة بالمسيحية. وفي العصر الحديث واجه هذا الحضور الاجتماعي بدوره تحديًا، لا سيما في فرنسا التي كانت تعد واحدة من المراكز الأصلية للعلمانيّة. من ذلك أنّ دائرة الحقوق ـ على سبيل المثال ـ كان يجب أن يتمّ تفريغها من جميع المظاهر الدينية، وفي الأساس لم يكن بمقدور الحياة الاجتماعية أن تكون ممثّلة للتبشير بنوع من الحياة الإيمانية.

*** هل يُعدّ كتاب الأمير لميكافيللي بياناً للحداثة السياسية؟ وهل يمكن تعريف الأفكار الميكافيليّة ضمن سياسات الحكومات الغربية؟**

فيما يتعلّق بالسؤال الأوّل يجب القول: إنّ هذا هو ما يُقال عادة، ولكن حتى في المرحلة الحديثة نواجه الكثير من الفلاسفة الذين لا يسلكون مسار ميكافيللي. وعلى هذا الأساس فإنّنا إذا واجهنا مدّعيات مثل هذا الادعاء، فالمراد من ذلك هو التيار الأصلي للتفكير في الحداثة السياسية، وليس في كليتها. ومن خلال هذه الملحوظة يمكن القول بأنّ الرؤية السياسية للإنسان الحديث تقوم ـ في الأساس ـ على قراءة للسياسة التي أسّس لها ميكافيللي. وفي الحقيقة فإنّ عملية استئصال السياسة التي بدأت بعد ظهور ميكافيللي في فلورنسا، إنّما كانت في سياق تجريد السياسة من الحقيقة والأخلاق. ومن هذه الناحية يمكن الحديث عن الثورة الميكافيللية في السياسة، حيث تحقّقت من خلال تقويض أواصر العلاقة بين الأخلاق والسياسة. ومن هذه الناحية يمكن اعتبار ميكافيللي مؤسّسًا لفلسفة سياسية جديدة، حيث كان له في علم السياسة الحديث الدور نفسه الذي كان لغاليلو في علم الطبيعة الحديث. وقد عمد ميكافيللي إلى مقارنة نجاحه بنجاح رجال من أمثال كريستوف كولمبس، معتقدًا أنّه قد اكتشف قارّة جديدة في عالم السياسة، وكانت هذه القارّة خالية من الأخلاق. وقال اشتراوس في معرض قبوله بميكافيللي بوصفه كاشفًا للقارّة السياسية الجديدة: (إنّما السؤال الوحيد الذي يجب طرحه في هذا الشأن هو: هل يمكن لهذه القارّة الجديدة أن تشكّل موطنًا صالحًا لحياة الإنسان؟). لقد عمد ميكافيللي ـ من خلال تقويضه للعلاقة بين الأخلاق والسياسة ـ إلى إقامة السياسة على أساس (السلطة)، ولكن لا يمكن اعتبار (السلطة) بوصفها أساسًا جديدًا للسياسة؛ وذلك لأنّ السلطة مفهوم متحرّك؛ حيث تسعى في كلّ حين إلى شأن.

وعلى هذا الأساس فإنّ قطع ارتباط وصلة السياسة بالعلم والأخلاق وميتافيزيقا السلطة، وتقعيدها على أمور سطحية واتفاقية، إنّما كان يمثّل في حقيقة الأمر تقويضًا لأصول السياسة النظرية. وقد أحسن توماس مكولي في اعتباره ميكافيللي (مؤسّسًا للاحتيال والخديعة). إنّ اختيار السلطة القائمة على الخداع والاحتيال يعني في حد ذاته الاستئصال وعدم القرار. وفي مثل هذا الفضاء تخرج السياسة من تحت مظلّة الحقيقة والمعرفة، وتتحوّل إلى وسيلة وأداة يجب أن تعمل على إظهار وجوهها المتعدّدة في مختلف الأحوال والموقعيات. ومن هنا فقد تحوّل (الخداع) و(الاحتيال) إلى عنصر أساسي في الفكر السياسي لدى ميكافيللي. إنّ الخداع هو الفنّ الذي يتعينّ على الأمير أن يوظّفه من أجل ممارسة السلطة في الحالات العديدة والمختلفة؛ إذ ليس هناك أيّ موقعيّة أخلاقيّة عامّة. وبعبارة أوضح: إن السلطة في الأساس (تقع في قبال الحقيقة). إنّ التأثير الأهم لميكافيللي على الفكر السياسي هو فصل السياسة عن الأخلاق والتميز بينهما بوصفهما حقلين غير مرتبطين ببعضهما. ومن هنا يذهب ميكافيللي إلى الزعم بأنّ كلّ ما من شأنه أن يحافظ على السلطة حسن وممدوح، ولا ينبغي تصوّر (الظلم) شؤمًا في حدّ ذاته، وإنّما هناك من الظلم ما هو حسن، وهناك من الظلم ما هو قبيح وخاطئ. وهناك منه ما يساعد على بقاء السلطة، وهناك منه ما يؤدّي إلى الطغيان وانهيار السلطة؛ وإنّما المهمّ هو أن يقع الظلم في الزمان والمكان المناسبين. وحتى الأمير الجديد في الدولة يمكن أن يعمل في بداية الأمر على اقتراف الظلم من أجل ترسيخ دعائم حكمه وسلطته؛ ومن هنا كان جان جاك شفالييه يذهب إلى الاعتقاد بأن هتلر ـ في قتله لأنصار اليمين واليسار بشكل متزامن في الثلاثين من يونيو/ حزيران سنة ١٩٣٤ م، قد طبّق هذه القاعدة. يرى ميكافيللي في ذهاب رجال السياسة إلى ضرورة التقيّد بالقيَم الأخلاقية أمرًا مثيرًا للضحك. كان سيشرو قد قال: (هناك من الأعمال ما هو من الفداحة والقبح والخبث واللؤم، بحيث لا يرتكبها عاقل حتى إذا توقف عليها إنقاذ دولته). وقد سخر ميكافيللي من هذه العبارة قائلاً: لو أن الأمير فعل ذلك سيكون مفتقرًا إلى الفاعلية والتأثير. لا يخفى أنّ وراء تأكيد ميكافيللي على أهميّة الشعب والحرية وحتى الدين منطق آلي وذرائعي، حيث تمثّل هذه الأمور من وجهة نظره أداة للسلطة وطريقًا إليها، لا أنّها ذات أهميّة في نفسها؛ ويمكن استجلاء هذا الأمر بوضوح من خلال عبارات من قبيل (نبي بلا سلاح). ومن هنا فإنّك لا تجد موردًا تحدّث فيه ميكافيللي عن الحرية وكان يقصد بها أن

الحرية تحمل قيمة ذاتية. ولذلك فقد ذهب بعض المفكرين من أمثال شتراوس إلى الاعتقاد بأنّ ميكافيللي كان بحق (معلمًا للشرّ). إنّه من خلال تعداده لبعض المفاهيم الأصلية التي يدعو إليها ميكافيللي، من قبيل: ضرورة القضاء على سلالة الحاكم السابق من قبل الحاكم الجديد، وتفوّق قتل المعارضين والمخالفين على غصب أموالهم، وضرورة الاستعجال بالشر والتدرّج في الخير، وأهميّة الجريمة الحسنة، قال: لا يمكن تجاهل (منطق العصابة) والاستهتار الكامن في آراء ميكافيللي. ونحن نشاهد اليوم هذا المنطق في سلوك الكثير من القوى العالميّة أيضًا؛ حيث لا يزال المنهج الميكافيللي هو المنهج المحبّب والمطلوب في ممارسة السلطة والسياسة.

*** لماذا يتمّ اعتبار الثورة الفرنسية بوصفها واحدة من منعطفات الحداثة السياسية؟**

إنّ السبب في ذلك يكمن في أنّ الثورة الفرنسية تمثّل إحدى المراحل الأساسية في تكوين الذهنيّة والضمير السياسي لدى الإنسان الحديث. وعلى حدّ تعبير هيغل: إنّ الثورة الفرنسية تشكّل لحظة تكامل وارتباط الذهن والعين في الظاهراتية التاريخية للروح. لقد شهد تاريخ الوعي الغربي وتاريخ إدراك الإنسان الغربي لمعنى حريته، بلوغ واحدة من نقاط ذروته مع الثورة الفرنسية؛ ومن هنا كان هيغل يقول: إنّ الثورة الفرنسيّة كانت بمثابة نزول ملكوت الله إلى الأرض. وعلى كلّ حال فقد كان الغربيون يعتبرون الثورة الفرنسيّة نقطة انتصار الإنسان والمعارف البشرية في قبال دعاة اللاهوت، وكان هذا هو السبب في تبلور دوائر المعارف والموسوعات المعرفيّة في فرنسا؛ حيث أرادوا جمع المعطيات البشرية في كتاب واحد. ولكن كما سبق أن ذكرنا فإنّ دوتوكفيل قد شرح بوضوح أسباب إخفاق تلك الثورة، وعدم تحقيقها لأهدافها وغاياتها الحقيقية. وقد أظهر التاريخ بدوره كيف أدّت تلك الثورة إلى الدكتاتورية. ولم تكن هذه الدكتاتورية دكتاتورية سياسية فحسب، بل وقد كانت دكتاتورية فلسفية وأيديولوجية أيضًا. فقد بلغ الأمر بفلاسفة ذلك العصر إلى الظهور بمظهر التكبر والثقة الزائفة بحيث إذا بلغوا نقطة من العلم تصوّروا معها أنّ عليهم تقييم الكون والزمان على أساس مطابقتها أو عدم مطابقتها لتلك النقطة. ومن هنا كانوا يقولون: إذا كان هناك من إله؛ فعليكم أن تأتوا به لنضعه تحت المجهر كي نراه! إنّ النزعة العلميّة وإن كانت ضروريّة ونافعة في صورتها المعتدلة للوقوف في وجه الخرافة الكنسيّة، إلا أنّ شكلها المتطرّف كان

أكثر ضررًا حتى من خرافات الكنيسة ذاتها.

*** إلى أيّ مدى يمكن التنبّؤ بمستقبل الحداثة السياسيّة في حقليْ التفكير والعمل؟**

التنبّؤ في حقل العلوم الإنسانيّة ليس ممكنًا من الأساس. خلافًا للعلوم التجريبيّة حيث نصل إلى القوانين العلميّة العامّة والكليّة من خلال اتّباع المنهج الاستقرائي؛ حيث يكون لها مصداق في جميع الموارد، إلا أنّنا لا نستطيع الوصول إلى مثل هذه القواعد العامّة والكليّة في العلوم الإنسانية؛ وذلك لأنّ العلوم الإنسانيّة ـ خلافًا للعلم التجريبي الذي يمتلك لغة مؤلّفة من القضايا التي تقبل الخضوع للتجربة والاختبار ـ تمتلك لغة مفهوميّة وانتزاعيّة ترتبط لا شعوريًّا بخلفياتها وحاضناتها الثقافية. وأنا أقول دائمًا: إنّ العلوم الإنسانية هي علوم إنسانيّة، ولذلك فإنّها تحمل معها جميع العيوب والنواقص الإنسانيّة أيضًا. لا يمكن لأيّ إنسان أن يمتلك حقّ احتكار الكلمة الأولى والأخيرة إلا إذا كان حاصلاً على العلم المتقن؛ أي الأنبياء والأولياء، وقد قصرت أيدينا عنهم في عصر الغيبة. ربّما أمكن لنا التنبّؤ في العلوم التجريبيّة بالعثور على بعض القوانين العلميّة على أساس التجربة والمشاهدة العينيّة، ولكن هذا الأمر غير ممكن في العلوم الإنسانية. ولكن يمكن الحدس انطلاقًا من الواقع القائم والمشهود بما سيحدث في المستقبل القريب. وأنا أزعم أنّ الحداثة السياسيّة لن تشهد في المستقبل المنظور والقريب تحدّيًا جادًا؛ لأنّ العالم يحثّ الخطى مسرعًا نحو مراكمة الكميات، وهذا هو المبنى الذي تقوم عليه الحداثة أساسًا. هذا واقع تاريخي لا يستثنى منه موضع في العالم إلا فيما ندر، وحتى البلدان الإسلامية مشمولة لهذا الواقع التاريخي أيضًا. وفي هذه الظروف والشروط يمكن أن نكون عرضة لنوع من الشكلية، حيث يكون ظاهرنا إسلاميًّا، ولكن المحتوى والمضمون شيء آخر. وعلى هذا الأساس فإنيّ أذهب على العجالة إلى عدم وجود متغيّر قوي يمكنه أن يُهدي للعالم خطابًا يساوي الحداثة؛ إلا إذا توفرت فجأة إرادة من شأنها أن تحدث تغييرات أخرى في العالم.

لا ينبغي علينا التعرُّف إلى الغرب من خلال التقيُّد بمناهجه ونظريّاته

حوار مع الدكتور محمد فتح علي خاني

تركّز هذا الحوار مع الباحث الإيراني الدكتور محمّد فتح علي خاني على التأسيسات النظريّة لعلم الاستغراب. فقد تمحورت إجاباته حول ماهيّة هذا العلم، وجذوره ورؤية المفكّرين في العالم الإسلامي لحقيقة الغرب وتحوّلاته الفكريّة والمعرفيّة. المعروف أنّ الدكتور خاني حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من كلية الأدبيات والعلوم الإنسانية من جامعة طهران. وهو يشتغل حالياً في مركز تحقيقات «الحوزة العلمية والجامعة»، بالبحث والتحقيق والتأليف والتدريس. وقد صدرت له أعمال متنوّعة في موضوع الدّراسات النّقديّة لآراء العلماء والمفكرين الغربيين. وله في الوقت نفسه دراسات حول الموضوعات المقارنة والفكر الإسلامي أيضاً، أبرزها: (العقل والدين من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين والغربيين)، (الآراء التربوية للعلماء المسلمين)، (آراء المفكرين المسلمين في حقل التربية والتعليم ومبانيهما)، (العقل والوحي في الإطار الزمني)، (المنشأ التاريخي والمنهجي لفلسفة هيوم الدينية)، وما إلى ذلك من الكتب الأخرى. وفي ما يلي نص الحوار:

«المحرّر»

*** ما هو الاستغراب، وما هي جذوره التاريخيّة؟**

لقد بدأ الاستغراب في إيران قبل عقدين من الزمن؛ بمعنى أنّ هناك كتبًا تمّ تأليفها في هذا

- تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

الموضوع، وتمّ تشكيل مختلف المجموعات في هذا الشأن. وبطبيعة الحال فإنّ الاستغراب نفسه ظاهرةٌ غربيّةٌ. وفي الحقيقة ما أن نعمل على موضعة ثقافة أو حضارة ما ونخضعها للدراسة والبحث -بالشكل الذي تجلّى في اللحظة الراهنة- حتى تكون ظاهرة غربيّة. إنّ الاستشراق الذي استعملوه يمثّل ضلعًا من أضلاع هذا الرأي، وهو أنّ جميع الأشياء -ومن بينها الإنسان، والحضارة، والثقافة- يمكن موضعتها أو تشييئها والتحقيق بشأنها. إنّ لهذا الاتّجاه هويّةً غربيّةً، فهو ينتمي إلى الغرب الحديث. منذ القرن التاسع عشر حيث بدأ النّشاط الديموغرافي في الغرب، حتى انهمك أشخاص من مختلف الجماعات بالتعرّف على الثقافات غير الأوروبية، ومن هذه الزاوية ازدهر علم الاستشراق[1]. وبطبيعة الحال فإنّ اسم المؤسّسات الغربية التي تنشط في حقل الاستشراق، هو في العادة «الدراسات الشرقية»؛ بيد أنّ زاوية الرؤية فيها زاوية غربية، حيث تعمل على دراسة الشرق من زاوية الغرب. إنّ دراسة الشرق من زاوية الغرب تعني أنّ جميع المفاهيم والعناصر المكوّنة للثقافة الشرقية يجب أن تكون بحيث يمكن التعرّف عليها بالمقولات الحاكمة في الذهن الغربي. من ذلك على سبيل المثال أنّ الحريّة في الغرب ـ بالنظر إلى جذورها التاريخية ـ تمثّل مفهومًا في غاية الأهميّة، ولكن ربّما كان مفهوم «العدالة» يحظى في الشرق بأهميّة أكبر. إن الغربيين يدرسون حكومات الشرق على مختلف المراحل التاريخية، ويعملون على تقسيمها إلى مختلف المراحل من قبيل: الاستبدادية وغيرها؛ بيد أنّ هذا التقسيم والتسمية تنشأ من أولويّة مفهوم الحرية في أذهانهم؛ ومن هنا فإنّي أذهب إلى الاعتقاد بأنّ الاستغراب نفسه بمنزلة المقولة الغربية. وبطبيعة الحال يمكن العمل على تغييره وتبديله، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّنا إذا كنّا بصدد معرفة الغرب، يجب أن لا نقوم به بطريقة غربية. يجب أن نتخذ من أصولنا وأركاننا الفكريّة معيارًا لمعرفة الغرب، وأن نسعى إلى وضع كلّ ما نعتزم معرفته في أطره المعرفيّة؛ كي نحصل على معرفة واقعية بالنسبة له. وإلا فإنّنا في غير هذه الحالة سوف نعمل على اجتذاب مقولات الغربيين، كما أنّنا قد فعلنا ذلك في الوقت الراهن. وحيث إنّهم يمتلكون منظومة في الدراسات، فإنّهم في الكثير من الأحيان يصبحون قادة وقدوة لنا، وبذلك فإنّا نتأسّى بهم وننجذب نحوهم. من ذلك على سبيل المثال أنّ إدوارد سعيد ـ وهو شرقي من فلسطين ـ يمارس الاستشراق. قبل فترة سأل أحد الأصدقاء في اجتماع ـ حضره نعوم تشومسكي ـ عن إدوارد سعيد؛ الأمر الذي أثار انبهار تشومسكي. لماذا يحظى إدوارد

[1]- Orientalism.

سعيد بالمقبولية والاشتهار؟ إن سبب ذلك يعود إلى أنّه ينشط في الأطر المعرفية الغربية، مهما اصطبغت آراؤه بصبغة ناقدة. وفي الحقيقة فإن زاوية إدوارد سعيد قابلة للفهم من قبل الغربيين. وفي المقابل نجد عبد الهادي الحائري مشحون الصدر، ويشكو الكثير في مقدمة كتبه من الدراسات الشرقية في الجامعات الكندية وأميركا الشمالية؛ وذلك لأنّ عبد الهادي الحائري لا يواكب الغربيين ولا يماشيهم في الدراسات الشرقية ولا ينجذب للمقولات الغربية.

*** ما هي نسبة الفلسفة إلى الاستغراب؟ وبعبارة أخرى: إذا صحّ أن الفلسفة في الغرب تمثّل مبنًى للأفكار المتنوّعة في حقل العلوم الإنسانية أو حتى العلوم التجريبيّة؛ فإلى أيّ حدّ يترك هذا الادّعاء ـ وبأيّ شكل من الأشكال ـ على استغراب المسلمين (ونعني بذلك الاستغراب بالمعنى الأعم)؟**

إنّ الحضارة والثقافة تقومان على الفلسفة. بمعنى أنّ الفلسفة تدعم الرؤية الثقافيّة للكون؛ فإنّ الأجزاء الثقافيّة التي تمتلك هويّة مستقلّة أصيلة وغير مستوردة، وتنشأ بنحو وآخر من رؤية كونيّة وعقيدة واحدة. وعلى هذا الأساس يعود منشأ الأنشطة جميعها ـ التي تحدث في دائرة هذه الثقافة ـ إلى رؤية كونية واحدة. وبطبيعة الحال فإنّ الفلسفة هامّة على الدوام؛ ولكن حدث في الغرب نوع من الوعي الذاتي بالنسبة إلى الفلسفة؛ إذ إنّ بعض المسائل الهامّة في تاريخ الغرب، من قبيل: مسألة الإصلاح الديني والثورات المختلفة، قد جذبت الأذهان إلى حقيقة هامّة، وهي أنّ الثقافات والحضارات تقوم على رؤيةٍ كونيّةٍ وعلى فلسفة. إنّ الغربيين قد أولوا هذه المسألة اهتمامًا ثانويًّا، وقاموا على أساسها بدراسة ثقافتهم مباشرة. وعلى أساس هذا الاتّجاه صاروا بصدد استخراج العقائد والتعريف بالفلسفات. من ذلك ـ مثلاً ـ أنّهم قد تعرّضوا إلى هذه المسألة وهي: لماذا اتّخذ الإنسان الغربي هذا الموقف من الصنعة؟ وأدركوا أنّ السبب في ذلك يعود إلى أنّ الإنسان الحديث إنسانٌ أنانيٌّ، ويسعى إلى نفي التنظير ليجعل من عقلانيّته هي المحور. ومن هنا فإنّهم يعتقدون بأنّ على الإنسان أن يخلق جنّته بيده وأن يحدث تغييراً في البيئة المحيطة به دون الاستعانة بالغيب. وبالتالي فإنّ هذه الرؤية قد عصفت حتى بالمتديّنين أيضًا؛ حيث أخذوا يميلون من النزعة الإلهيّة إلى النزعة الإنسانيّة. وكذلك نتيجة لهذه الرؤية تغدو رؤيتنا إلى الطبيعة مختلفة أيضًا. نحن في الرؤية التقليدية من الطبيعة، وفي الطبيعة، ونتعايش مع الطبيعة، ونعتبر الأشياء جميعها مخلوقات لله، وإنّ كلّ شيء محترم،

وأنّه يمثّل آية من آيات الله. نحن نعيش مع الشجر والحجر والأرض والبحار، وإن الله سبحانه وتعالى قد خلقنا جميعًا. إنّ هذه الرؤية مختلفة للغاية عن ذلك الاتّجاه القائل بوجوب أن أعمل بنفسي على إيجاد ما أراه ضامنًا للسعادة في الأرض، وأن أبسط سيطرتي على الطبيعة. إنّ هذه السيطرة على الطبيعة، توجد أهميّة للتكنولوجيا، ونتيجة لذلك تغدو العلوم التجريبيّة ضروريّة، وبذلك نصل إلى ما نحن عليه حاليًا. في الثقافات التقليدية لا يوجد شعور بضرورة السيطرة على الطبيعة بهذا الشكل الواسع. من ذلك مثلاً في السلالة حيث تنشب الحرب والقتال، تصبح الغلبة في غاية الأهميّة، حتى أنّ الأخ يقتل أخاه من أجل تحقيق هذه الغلبة، في حين أنّ الجميع قبل اندلاع الحرب واحتدام القتال كانوا متعايشين، ولم يكن هناك لدى أيّ منهم شعور بالحاجة إلى الغلبة على الآخر. وعلى هذا الأساس فإنّ الفلسفة الغربية نوع فلسفة تقوم بدورها وتترك تأثيرها وتفعل فعلها سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه. وبعبارة أخرى: حيث نظّم الإنسان نسبته وعلاقته مع الطبيعة بهذا الشكل، فإنّه قد اتّجه إلى التكنولوجيا، والسيطرة على الطبيعة، وبناء الحياة الجديدة والرفاه. وفي الحقيقة فإنّ الإنسان الغربي بسبب هذا التفكير يطالب بالسيطرة على الطبيعة. إنّ هذه الفلسفة والرؤية الكونيّة تتسلّل إلى التربية والتعليم، وتصبح شاملة بسرعة فائقة، ويتبنّى الجميع الرأي القائل بضرورة الاستفادة من الطبيعة والسيطرة عليها واستثمارها. ويغدو الرأي هو أنّ الطبيعة في نهاية المطاف ليست بذات أهميّة، بل إنّ المخاوف إنّما تعود إلى اللحظة التي يشعر الإنسان فيها بالخطر وأنّه مهدّد. وفي هذه الصورة فقط يتمّ طرح أزمة البيئة. وعلى هذا الأساس فإنّ أزمة البيئة، لا تمثّل دمعة تسكب حزنًا على الطبيعة، وإنّما هي دمعة تسكب حزنًا على أنفسنا وعلى استفادتنا وتنعّمنا بهذه الطبيعة؛ وذلك لأنّ استمرار هذا الوضع يمنعنا من التنعّم والاستفادة من الطبيعة واستثمارها في المستقبل. وعلى هذا الأساس يجب أن نعمل على إدارة الأوضاع وتحسينها. وعلى هذا الأساس فإنّ الفلسفة هامّة في الثقافات جميعها؛ ولكنّها في الثقافة الغربية قد اكتسبت أهميّة مضاعفة؛ وذلك لأنّ التعرّف على الأصول الفلسفيّة وقواعدها لهذه الثقافة، يمثّل وسيلةً لتحقيق أهدافهم وأداةً؛ بمعنى أنّ الإنسان الذي يريد بناء الجنّة على الأرض والسيطرة على الطبيعة، يعمل دائمًا على نبذ الآراء الإلهيّة والغيبيّة والأخرويّة. وعلى هذا الأساس تكون الفلسفة قد قامت بالتعريف عن نفسها، وتعمل على بيان الفوائد والمنافع التي تساعد على تطوّر الحضارة وشموليّتها للجميع، كي يتمّ بذلك إيجاد شريك ومساعد أكبر لتطوير الحضارة.

طبقًا لهذا التقرير، هل يمكن الادّعاء بأنّ الرجوع إلى الفلسفة الشرقيّة في الاستشراق

أقلّ أهميّة بالقياس إلى الرجوع إلى الفلسفة الغربيّة في الاستغراب؟ بمعنى: إنّ الاتّجاهات العمليّة والاجتماعيّة الشائعة في الغرب من التجذّر في مبانيهم الفلسفيّة بحيث يجب الرجوع حتمًا إلى الفلسفة الغربية للتعريف بالغرب، ولكن هذا ما لا نستشعر الحاجة إليه كثيراً في دراسة الشرق.

إنّ دور الفلسفة الرسميّة في الثقافة الشرقيّة يعدّ مختلفًا بالقياس إلى الثقافة الغربيّة. إنّهم قد سعوا ـ في إطار المدارس الفلسفيّة المختلفة ـ إلى بسط المادّة الأصليّة للرؤية الغربيّة. بيد أنّ التيّارات الموجودة بيننا والتي كانت تندرج ضمن العنوان الرسمي للفلسفة، كانت تيّارات هامشيّة. لقد كان الفلاسفة في عزلة دائمة على مدى التاريخ الإسلامي، وكان يُنظر إليه بعين الشك والارتياب. كما ينظر البعض حاليًا إلى الفلسفة بنظرةٍ سلبيّةٍ، ويعتبرون الفلاسفة أشخاصًا متأثّرين بالغرب. وفي الحقيقة فإنّ المسلمين في الكثير من المراحل الثقافيّة قد نظروا إلى أصحاب الفلسفة برؤيةٍ سلبيّةٍ؛ ولم يتمكّن الفلاسفة من تحقيق نجاح ملحوظ في الدخول إلى صلب حياة الناس. وبطبيعة الحال فإنّ التعريف بتلك الفلسفة التي تعدّ مقدّمة لمعرفة أيّ ثقافة ـ ناظرة إلى الثقافة الإسلامية ـ لا الفلسفات المتداولة من قبيل فلسفة ابن سينا وصدر المتألهين؛ إذ إنّ الرؤية الكلاميّة والرؤية العرفانية بدورهما بمنزلة الفلسفة. وقد كان لجميع هذه الأنظمة الفكرية نفوذ في ثقافة البلدان الإسلامية. وفي الحقيقة فقد تمّ بناء ثقافة البلدان الإسلامية على أساس هذه المنظومات. وعلى هذا الأساس فإنّ التعرّف على الشرق لا يستغني بدوره عن الرجوع إلى الفلسفة الشرقية تحت ذلك المعنى العام. كما قاموا بمثل هذا الجهد أيضاً؛ إذ عند مراجعة الدراسات التي أجريت حول ابن سينا، نجد أن الأعمال الغربية كثيرة. وإنّ السبب في جانب من كثرة الدراسات يعود إلى أنّهم يعتبرون فلسفة ابن سينا الصيغة المتنزلة من تراث الغرب المتقدّم. وبطبيعة الحال فإنّ جانبًا من ذلك يعود سببه أيضًا إلى التعريف بالشّرق؛ إذ إنّ التعرّف على الفلاسفة الشرقيين من لوازم المعرفة الكاملة للشرق. وعلى هذا الأساس فإنّ دراسة فلسفة الشرق في غاية الأهميّة؛ كما أنّ دراسة فلسفة الغرب هامّة في معرفة الثقافة الغربية أيضًا، وفي الحقيقة فإنّ كلا الأمرين على درجة كبيرة من الأهميّة.

*** كيف هي انطلاقة وطريقة تطوير مشروع يحمل عنوان «الاستغراب النقدي»؟ وبعبارة أخرى: كيف ندير هذا المشروع، كي نكون قد طوينا المسار المنطقي ونصل كذلك في نهاية المطاف إلى النتائج المنشودة أيضاً؟**

إنّ النقطة التي أكّدت عليها في بداية كلامي في غاية الأهميّة؛ وهي أن لا يتمّ التعرّف على الغرب في إطار التفكير الغربي. ولا إشكال ـ بطبيعة الحال ـ في أن نستفيد من أساليبهم ومنهجيّتهم؛ غاية الأمر يجب أن نعتبرها إطارًا ذهنيًّا، وإنّما علينا أن نعمل على توظيف إطارنا الذهني، ونسعى من خلال ذلك إلى التعرّف على الغرب. وهذه النقطة جوهريّة للشروع في العمل. النقطة الأخرى هي وجوب وضرورة التعرف على الجذور التاريخية للاستغراب بشكل جيّد. من ذلك أنّه يجب علينا أن ننظر إلى الغربيين أنفسهم ونرى إلى أيّ حدّ قد سعوا في التعرّف على الغرب تحت عنوان الثقافة الغربية. وهذا ما قام به الفلاسفة وعلماء الاجتماع الغربيين. حيث درسوا الاختلاف بين الثقافات الداخلية في الغرب، وبيّنوا ـ على سبيل المثال ـ الاختلاف القائم بين أوروبا الشمالية واللاتينية وأحصوا المناشئ التاريخيّة لهذه الاختلافات. علينا أن ننظر حتمًا في الدراسات المتقدّمة، وأن نلتفت إلى هذه الحقيقة الهامّة أيضًا وهي أنّ القائمين على هذا النّوع من التحقيقات قد مارسوا دراستهم طبقًا لتبويباتهم الخاصّة بهم، ومن هنا يجب أن لا نظهر بمظهر المقهورين والتابعين لهم. إنّ الروس في حقبة الحكم الماركسي قد اهتمّوا بالاستغراب على أساس من مثل هذه الدوافع والحوافز. كما خاض الشرقيون ـ ولا سيّما في الشرق الأقصى ـ في مثل هذه الدراسات أيضًا. وفي غير هذه الحالة هناك إمكانيّة العمل المتكرّر؛ وفي الوقت نفسه سوف نصل إلى غايتنا على المدى البعيد. يجب علينا اتّخاذ التدابير اللازمة بحيث لا يحدث مثل هذا الأمر مهما أمكن. وعلى هذا الأساس فإنّ تحقيقنا سوف يكون إلى فترة ما تحقيقًا تاريخيًّا وفكريًّا. وربمّا أطلقتم على ذلك عنوان الترجمة، واعتبرتموه نشاطًا قليل الأهميّة، ولكن لا محيص عنه أبدًا.

*** ما هي الجذور التاريخيّة للاستغراب في الغرب وما هي اتّجاهاته؟**

لم أقم بتناول الاستغراب على نحو الحمل الأوّلي؛ كي أتمكّن من الإشارة إلى بيان أنواع الاتّجاهات؛ ولكن يبدو لي على نحو الإجمال أنّ الدّراسات التي أجريت حول الحداثة والتنوير وغيرهما يتمّ فهمها على هامش الاستغراب. لقد قام الغربيون بهذه الدراسات -في الغالب- من زاويةٍ فلسفيّةٍ وانتزاعيّةٍ، وكان لبعضهم توجّهًا انثروبولوجيًّا. وعلى الرغم من اهتمام الأنثروبولوجيين الغربيين -في الغالب- بخارج المجتمعات الغربية، إلا أنّهم كانوا مهتمّين بالمجتمعات الغربيّة أيضًا. وعلى هذا الأساس وفي حدود معلوماتي فإنّ جانبًا من الدّراسات التي تمّت حول معرفة الغرب من قبل الغربيين يشتمل على هويّة فلسفية، والجانب

الآخر يشتمل على هويّة اجتماعيّة بالمعنى العام للكلمة. إنّ هذه الدّراسات تستوعب طيفًا واسعًا في متنها، وعلى الرّغم من عدم إدراجها ضمن الاستغراب، ولكنّها تعدّ في واقع الأمر نوعًا من الاستغراب. من ذلك -على سبيل المثال- في الأبحاث والتحقيقات الخاصّة بالتربية والتعليم نجد اهتمامًا خاصًّا بالاختلاف بين الجامعات في الدّراسات الغربيّة، وأنّ هناك اختلافًا ماهويًّا بين الجامعة الألمانيّة والجامعة الاسكتلنديّة أو جامعة سيسيليا. إنّهم قد سعوا إلى تحليل الاختلافات المرتبطة بالتعليم. وعلى أساس الخصائص الموجودة في مثل هذه الجامعات أضحت بعض المسائل أولويّة في منطقة، بينما أضحت بعض المسائل الأخرى هي الأولويّة في جامعة بلد آخر. وفي الحقيقة فإنّ جميع هذه التحقيقات إنّما يمكن فهمها على هامش الاستغراب.

*** نعلم أنّ هناك الكثير من الموافقين والمخالفين الذين تقدّموا بآرائهم حول النسبة القائمة بين العلم والدين، وفي الأساس فإنّ التعارض بين العلم والدين من بين المسائل التي كثر الجدل بشأنها في الجامعات الغربية. وفي هذا الشأن ما هي التداعيات والأزمات التي طالت الغرب من أنواع التعارض التي تمّ إحصاؤها؟ وفي الواقع إلى أيّ حدّ يمكن لهذه التعارضات أن تشكّل تحديًا للحضارة الغربية؟**

إنّ هذا الأمر يتوقّف على الموضع الذي تقفون عليه عندما تواجهون التّعارض. فإن كنت شخصًا غربيًّا سوف يشتمل هذا التعارض بالنسبة لكم على مفهوم خاص، وإن كنت واقفًا في جانب التراث، سوف يكون المعنى والمفهوم مختلفين بالنسبة لكم. إنّ التعارض بين العلم والدين -بالمعنى الذي يتمّ بحثه حاليًّا- مقولة غربيّة. في التفكير الغربي أضحت هناك محوريّة لعقلانيّة خاصّة، وتبلور هذا المطلب الجماعي القائم على أنّ كلّ مقولة يراد لها الاستقرار في تفكير الإنسان، يجب أن تكون عقلانيّة. من ذلك مثلاً أنّ الهاجس الرئيس في كتب فلسفة الدين يكمن في السؤال القائل: هل يمكن إثبات التعاليم الدينيّة بالبرهان؟ وهل يمكن إثبات قيامة السيد المسيح عليه السلام بالدليل؟ وهل يمكن جعل المعجزة أمرًا عقلانيًّا؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى. إنّ هذا النّوع من الأسئلة يعود سببه إلى محوريّة العقل في فكر الإنسان الغربي. وبطبيعة الحال لطالما كنّا غربيين منذ زمن بعيد؛ بمعنى أنّ العقلانيّة كانت لها مثل هذه الوضعية في حقل التفكير الشيعي، خلافًا للقسم الأعظم من الثقافة الإسلامية التي يغلب عليها التفكير الأشعري. وفي الحقيقة فإنّ العقلانية كانت تحظى بأهميّة كبيرة بين

الشيعة ولا سيّما الإماميّة منهم. وعلى كلّ حال لو أعطينا المحوريّة إلى العقلانيّة بخصائصها الخاصّة، ستكون مسألة التعارض بين العلم والدين بمعنى المطالبة بالدليل بشأن جميع التعاليم الدينيّة. وفي المقابل إذا كانت المحوريّة لتفكير الإنسان، سوف تتلخّص مسألته في كيفيّة القابليّة على تطابق نمط الحياة الدينيّة مع العقلانيّة ولوازمها؟ ومن هنا يسعى الإنسان المتديّن إلى إيضاح علاقته وارتباطه بمعطيات العلم والعقل. وبطبيعة الحال فإنّ المتدينين الذين يحملون هذا النوع من الأسئلة، ينقسمون إلى أقسامٍ عدّة. إذ هناك من المتدينين من ينفي المعطيات العلمية الجديدة بشكل كامل، ويعرّفها بوصفها رجسًا ونجسًا، ويرى أنّ هذه المعطيات تتعارض مع الحياة الدينيّة. ويسعى متدينون آخرون إلى العمل على أسلمة هذه المعطيات، وتذهب هذه المجموعة إلى الاعتقاد بوجوب الاستفادة من المعطيات الجديدة بعد إجراء بعض الإصلاحات عليها، ولكن بحيث لا تخلّ بطريقة حياتنا الدينيّة. إنّ هؤلاء الأشخاص حيث يقفون إلى جانب الدين يسعون على الدوام إلى التصويت لصالح الدين. كما كان للتعارض بين العلم والدين بالنسبة إلى الغربيين بدورهم دورًا ثنائيًّا؛ فقد وقف بعضهم إلى جانب الدين، وسعى إلى بيان وتوضيح تكليفه تجاه العقلانية. لم يكن المطلب الأساس لهذا البعض يتمثّل بالبحث عن الدليل على إثبات التعاليم الدينيّة؛ لأنّهم يفترضون أنّ صحة التعاليم الدينية أمرٌ مسلّمٌ. بل إنّ سؤالهم يقول: إذا أردنا الحفاظ على الدين وصيانته، كيف يجب علينا التعاطي مع العقلانية؟ وفي المقابل فإنّ السؤال الرئيس الذي يطرحه الغربيون المدافعون عن العقلانية والتنوير هو: هل يمكن الحفاظ على الدين في ظلّ هذا التعارض القائم بين العلم والدين؟ هل يمكن اعتبار المجتمع المتديّن مجتمعًا عقلائيًّا والتعايش معه؟ هل يُعدّ المجتمع المتديّن بمثابة التيّارات التي تستهدف القضاء على الحضارة، ويجب لذلك الوقوف بوجهه؟ وفي الحقيقة فإنّ الحريّة التي يتبجّح بها الغربيون إلى هذا المستوى لا تشمل الجميع. فالذين تتعارض أفكارهم مع الحريّة لا يتم احتواؤهم واستيعابهم، ويتّم التعاطي معهم بوصفهم إرهابيين ومخالفين للديمقراطية وتيارًا معارضًا. إنّ الغربيين يواجهون هذه التيّارات بشدّة. ومن هنا فإنّ السؤال الأساسي للفرد المعتقد بأصالة العقلانيّة هو: هل يمكن فيما يتعلّق بمواجهة التعارض بين العلم والدين إبقاء التيّارات الدينيّة في الصدارة، أم يجب تهميشها؟ والقصد هو أنّه لا توجد ردّة فعل واحدة تجاه التعارض بين العلم والدين. وبعبارة أخرى: هناك تقسيمات في هذا الشأن. وإحدى الحالات تتمثّل بالنظر إلى مسألة التعارض من زاوية الغرب الحديث، والحالة الأخرى أن

يتمّ النّظر إليها من زاوية التراث. كما ينقسم هذان القسمان بدورهما إلى أنواع أخرى أيضًا.

*** إلى أيّ مدى يعتبر الالتفات إلى هذا التعارض في مقام الاستغراب النقدي نافعًا ومجديًا؟ وبعبارة أخرى: هل هناك مسائل هامّة أخرى لتكون لها الأولوية في دراستنا؟**

إنّ التعارض بحث هام. بيد أنّ الالتفات إلى بحث التّعارض؛ بغية فهم كيفيّة نظر الإنسان الغربي إلى العالم، فهو لا ينطوي على كبير فائدة. وفي الحقيقة هناك مسارات أخرى أقصر. من ذلك على سبيل المثال: إنّ الالتفات إلى مثل هذه التعارضات من قبل فيلسوف الدين يؤدّي بالفرد إلى تيّار يُسلب بموجبه القدرة على النظر من الأعلى. لو دخلنا في هذا النوع من الأبحاث فسوف نخوض في تعقيدات البراهين الصغيرة والكبيرة للفلاسفة والمخالفين والمتدينين وغير المتدينين الغربيين، بحيث تتحوّل رؤيتنا إلى رؤية تخصّصيّة ودقيقة. كما نفقد في الوقت نفسه الرؤية من الأعلى أيضًا. إنّ التعارض بحث هام، شريطة أن يكون ضمن إطاره وموقعه، بالإضافة إلى الالتفات إلى هذه النقطة أيضًا، وهي المكانة والمنزلة التي يتمتّع بها التعارض في الثقافة والحضارة. إذا لم يفقد الشخص رؤيته الاستشرافيّة كان ذلك جيّدًا للغاية. بيد أنّ ذلك يبدو بعيد المنال. وعلى هذا الأساس فإنّ التعارض من بين تجلّيات الرؤية العقلانيّة الحديثة. وبطبيعة الحال فإنّ هذا النّوع من التعارضات كان موجودًا في التفكير الإسلامي بنحو من الأنحاء. من ذلك على سبيل المثال مسألة التعارض بين الفلسفة والدين التي كانت مطروحة في تراث الفلاسفة المسلمين؛ بيد أنّ هذا الموضوع لم يقع في سياقه الراهن. إنّ التعارض من بين الأدلّة على أهميّة بحث العقلانيّة الحديثة واختلافها مع الدين والعقلانية التقليدية. إذًا، لماذا نخوض في مسألة التعارض؟ كما أن بحث العقلانيّة الحديثة واختلافها عن العقلانية التقليدية، وموقع العقلانية في التفكير الإسلامي من الأبحاث الهامّة للغاية أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنيّ أذهب إلى الاعتقاد بأنّ بحث العقلانيّة يحظى بأهميّة أكبر بالقياس إلى التعارض؛ كما تحظى المسائل المرتبطة بالإنسان والأنثروبولوجيا بأهميّة خاصّة أيضًا. من أيّ مسألة من الأنثروبولوجيا نبدأ سوف يؤدّي بنا الأمر مباشرة إلى إدراك الاختلاف بين التفكير الشرقي والتفكير الغربي. من ذلك على سبيل المثال في بحث الاقتصاد وفي مسألة الإنسان الاقتصادي نشعر بالغرابة مباشرة ونعلن بأن الإنسان ليس هو هذا الكائن. وفي الحقيقة فإنّ إدراك الفرد المسلم للإنسان يختلف كثيرًا عن الإنسان الاقتصادي المنشود في التفكير الغربي، وإنّ هذا الاختلاف قابل للإدراك بيسر. وعلى هذا

الأساس فإنّ مسائل من قبيل: العقلانية، والأنثروبولوجيا، والتكنولوجيا، والفلسفة السياسية الناظرة إلى الحرية، والعدالة والمسائل المرتبطة بفلسفة الأخلاق وما إلى ذلك، من جملة الأبحاث الجديدة بالدراسة.

هل المواجهة الانتقائيّة مع الغرب صحيحة وممكنة؟ بمعنى أن نعمل من خلال التفكيك والفصل بين العقائد والتداعيات والمعطيات الغربية في حقل «الحسن» و«القبيح»، على أخذ كل ما هو من الغرب حسن، ونجتنّب كل ما هو من الغرب قبيح.

إنّ هذا السؤال يحتاج إلى تأمّل. فما هو المراد من الإمكانيّة هنا؟ إنّ أهمّ دليل على إمكان شيء هو تحقّقه. ونحن الآن على قيد الحياة ونعيش في صلب الحياة الغربيّة المنتقاة؛ إذا هي ممكنة ومتحقّقة.

*** إنّ المشكلة تكمن في أنّ نمط الحياة الغربيّة المنتقاة، قد انطوى على تبعات وتداعيات بالنسبة إلى المسلمين، وأدّى إلى تعارضات ومشاكل ثقافيّة. وفي مقام تشريح هذه المشاكل لربمّا أدّى الانتخاب المزدوج للمعتقدات والمواجهة الانتقائيّة للمعطيات الغربية إلى هذا التحدّي. فإن كنتم تتّفقون مع هذا المدّعى، فما الذي يجب فعله من أجل التغلّب على هذا التحدّي؟**

من الواضح أنّ التكنولوجيا قد اشتملت على تداعيات مدمّرة بالنسبة إلى الإنسان الغربي وغير الغربي على السواء. كما أنّ نمط حياة الإنسان الغربي قد تغيّر أيضًا. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ أزمة الطمأنينة والاستقرار، والتكنولوجيا، والعلاقات الإنسانية المتبادلة، تعدّ من بين المشاكل المشتركة بين الإنسان الغربي وغير الغربي. كما اشتملت على مشاكل خاصة بالنسبة إلى المسلمين أيضًا؛ إذ أخذنا نعاني من ازدواجية الشخصية؛ من ذلك ـ مثلاً ـ أننا عندما نذهب إلى المسجد، يتبلور لدينا تصوّر عن العالم وعن أنفسنا، وما أن نخرج من المسجد حتى يستحوذ علينا تصوّر آخر. فعندما نتعاطى مع النظام الضريبي والمصرفي والمواصلات، من قبيل: السيارات والطائرات، ننظر إلى العالم بشكل مختلف. وعندما نتعاطى مع المسجد والمدرسة نفهم الدنيا بشكل آخر. إنّ هذه الازدواجية تمثّل معضلةً كبيرةً ناشئةً عن تعدّد شخصيّة الفرد المسلم. لو أجمع المسلمون قاطبة على بناء الجنّة على الأرض؛ لأصبحت المدن الإسلامية مثل المدن الغربية جميلة ونظيفة، ولسعينا إلى إصلاح

وقودنا وماكناتنا؛ بمعنى أنّنا سوف نقوم بالأمور ذاتها التي يقوم بها الغربيون. ولكن عندما نذهب إلى المسجد يتمّ تعليمنا بأنّ الدنيا ومستلزماتها لا تنطوي على أولويّة أو أهميّة، وإنّما المهمّ في الواقع أمور أخرى، ويجب السعي وراء تحقيق تلك الأمور. ونتيجة لذلك نكتفي على الدوام بـ «التوكّل على الله»، ونتصوّر أنّنا بالتوكّل على الله، في يوم من أيّام السنة، سوف نغدو أفضل مدينة في العالم. وبذلك فإنّنا نعمل على تحريف مفهوم التوكّل وتدميره. وهذا الأمر بدوره يعود إلى تعدّد الشخصيّة. إنّ تعدّد الشخصيّة يؤثّر حتى في المنظومة الإدارية للمسلمين أيضًا؛ من ذلك أنّنا نعتبر الديمقراطية والانتخابات ـ طبقًا للتأسّي بالغرب ـ بمنزلة استبدال الدول بعد كلّ أربع سنوات، ولا شأن لنا بالسنوات الأربعة القادمة. إنّ هذا العارض المدمّر ناشئ عن تعدّد الشخصيّة. وعلى هذا الأساس فإنّ تبنّي الفكر والتكنولوجيا الغربيين مضرّ بالمسلمين، ولكن هل هناك إمكانية للاختيار؟ الذي أقوله هو أنّنا نواجه تحقّق ذلك، وهذا خير دليل على إمكانه. وعليه يجب طرح هذا السؤال على النحو الآتي: هل هناك إمكانيّة لعدم الانتقاء؟ يبدو أنّ هذا غير ممكن.

*** والآن حيث لا يكون أمامنا من خيار سوى الانتقاء؛ فما هي التداعيات المترتّبة على ذلك، وما هو الحلّ للخروج من هذا المأزق؟**

نحن مواطنون في القرية العالمية؛ ولكنّنا لا نتحلّى بالمسؤوليّة بوصفنا مواطنين في هذه القرية. بمعنى أنّنا في هذا العالم المنسجم والذي يسير إلى جهة ما، لا ننشد الإصلاح. ولو أردنا الإصلاح فسوف نكون مواطنين مسؤولين في هذه القرية العالمية. وأمّا إذا ذهبنا إلى الاعتقاد بأنّ كلّ شيء في هذه القرية العالمية تحت سيطرة الآخرين والرأسماليين وأنّنا مجرّد تيار، وأنّ جلّ ما علينا هو الحفاظ على ما لدينا والعمل على صيانته، لن نكون مواطنين مسؤولين. وفي هذه الحالة سوف يتم اعتبارنا من وجهة نظر الغربيين إرهابيين أو مخربين، ولا نروم المشاركة في تطوير حركة وتقدم هذه القافلة البشريّة ومواكبتها. وبعبارة أخرى: نحن جميعًا في سفينة واحدة، وعلينا السعي من أجل تنبيه القبطان كي لا يتنكّب بنا الطريق ويسير بنا نحو الاتّجاه الخاطئ. أو إذا لم يكن من أهل التحاور والتفاهم، يجب العمل على تفهيم سائر ركّاب السفينة وحثّهم على التفكير من أجل البحث عن قبطان جديد؛ إذ إنّ هذا القبطان لا يملك أذنًا صاغية، وعليه يجب عليكم التوصّل إلى تفاهم مشترك مع سائر ركاب السفينة، وإلا سوف تتحولون إلى ثوار ومناضلين. إذا أردنا أن يكون لنا حضور مسؤول في

النظام العالمي، وكنا نهدف إلى تغييره التدريجي، سوف تتّجه إلينا بعض التكاليف. نحن على ظهر سفينة تسلك بنا طريقًا خاطئًا، بيد أنّ تغيير مسارها يحتاج إلى مسار تاريخي طويل الأمد. لو فكرنا بعمق في تغيير هذا المسار، سوف تكون لدينا تكاليف مختلفة؛ وأما إذا أردنا النجاة بأنفسنا أو عقدنا العزم على إنقاذ أنفسنا والبحث عن زورق أو أطواق نجاة، فإنّ الوضع سيكون مختلفًا. إنّ الاختلافات الداخليّة بين المسلمين حاليًا تنشأ من هذه الآراء. إذًا، لا بحث في إمكانية الانتقاء. وللبقاء بمنجًى من الأضرار والآفات يمكن تصوّر اتّجاهين. الاتّجاه المعارض، والاتّجاه المتماهي أو المسؤول. والمراد من الاتّجاه المسؤول ليس هو المنحى الأخلاقي. بمعنى أنّ الإنسان المعارض ليس مسؤولاً. ولربّما كان إحساسه بالمسؤوليّة أكبر؛ لأنّه يخاطر ويلقي بنفسه في أتون الخطر. وعليه فإنّ المراد من الاتّجاه المسؤول هو الاتّجاه المسؤول داخل المنظومة. وعليه هناك اتّجاهان عامّان، وإنّ أحد المسائل المشتركة في هذين الاتّجاهين يكمن في مشروع أبحاث العلوم الإسلامية والعلم الإسلامي. إنّ العلم يحتوي على الثقل الثقافي لبيئة إنتاجه المتمثّلة بالغرب. ولو تمكّن المسلمون من إنتاج علم بديل يحتوي على الثقل الثقافي لتفكير واعتقاد المسلمين، سوف يكون ذلك العلم بمنزلة النور والضوء الكاشفين من أجل رفع المشاكل واجتثاثها. إنّ هذا العلم يؤدّي إلى تحصين المسلمين تجاه الآفات في إطار التعاطي الثقافي مع العالم. من ذلك على سبيل المثال إذا كانت لدينا القدرة على الفصل بين التكنولوجيا الإسلامية والتكنولوجيا الغربية، كان تصوّر حدوث الآفات في المواجهة مع الغرب أقل. ولربما أمكن إعداد بعض المزايا للعالم الإسلامي؛ كي يجنح الغربيون نحو تحصيل هذه المزايا، وبذلك يتم العلم في الوقت نفسه على تحدّي التكنولوجيا والثقافة الغربيّتين. لو أمكن تقديم تكنولوجيا ونمط حياة مختلف، بحيث يشعر الناس فيه بالمزيد من الهدوء والأمن والطمأنينة، فإنّ الآخرين بدورهم سوف ينشدون ويطالبون بهذا النمط من الحياة. ويمكن لمثل هذه المنتوجات أن تعمل ـ في الوقت نفسه ـ على دعم الاتّجاه المعارض والاتّجاه المسالم ومساعدتهما، وأن تحافظ علينا في مواجهة آفات التعاطي مع الغرب أيضًا.

الأساس في علم الاستغراب
هو معرفة المباني المعرفيّة والفلسفيّة للحداثة

حوار مع الدكتور مهدي نصيري[*]

يتركّز هذا الحوار مع الدكتور مهدي نصيري على معنى الاستغراب النقدي ودلالته في ثقافة النّخب المسلمة اليوم. والاستاذ نصيري هو من رؤساء التحرير والصحفيين المخضرمين في إيران. وقد شغل منصب رئيس التحرير والمدير المسؤول في صحيفة صبح الأسبوعية وصحيفة كيهان سابقاً. وحالياً يعمل على إصدار مجلة سمات الفصلية. كما نشر عشرات الأبحاث والدراسات، نذكر منها: (الإسلام والتجديد)، و(الشهيد مرتضى آويني والحداثة)، و(الظهور والسقوط الحديث)، و(الأسس النظرية للغرب الحديث)، و(النصف المحتجب من أميركا)، و (سيادة رأس المال)، و (نهب العلم والطبيعة)، و(أزمة العلم الحديث). نسعى في هذا الحوار إلى الخوض مع فضيلته في بعض المسائل الخاصة بالاستغراب.

«المحرّر»

*** ما هو المنطلق وطريقة التقدّم بمشروع يحمل عنوان «الاستغراب الانتقادي»؟ .. ثم كيف لنا أن نعمل على إدارة مثل هذا المشروع من أجل أن يصل إلى خواتيمه ونتائجه المطلوبة؟**

ـ الطبقة الأعمق في الاستغراب تكمن في المباني المعرفية والفلسفية. إنّ مبنى الحداثة يقوم على الذات الجوهرية المعرفيّة والفكريّة للإنسان، الذي يتمّ التعبير عنه حالياً من قبل البعض بالموضوعيّة أو الإنسوية المعرفيّة. يتم العبور من الإنسويّة والأساس المعرفي الذاتي إلى الإنسويّة الأنطولوجيّة، ويصبح الإنسان محوراً في كلّ شيء، ويكون منشأ

---

[*] تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

لجميع القيَم، ويحدّد الواجبات والمحظورات. إنّ العنصر الفلسفي والمعرفي الأهم في الحداثة هو الانفصال عن الله والغيب وحصر الحقيقة في الحس والمادّة، وإنّ جميع الأبعاد الأخرى المثيرة للتأزّم تنشأ من هذا العنصر. وأقترح أن نعمل ـ بعد الفهم الصحيح للمباني الفلسفية والفكرية للحداثة ـ على نقدها ـ بدلاً من تأصيل انتقادات بعض المفكرين الحداثويين ـ على أساس القرآن والسنة ومعارف أهل البيت عليهم السلام، رغم عدم وجود إشكال في الاستفادة من المسائل الانتقادية لمفكري الحداثة أو ما بعد الحداثة أيضاً، بل إنّ ذلك مفيد أيضاً. لقد كان المفكرون من أمثال: رينيه ديكارت، وديفد هيوم، وإيمانوئيل كانط، وغيرهم من المؤسّسين لفلسفة الحداثة، ومن الضروري نقد الأصول والمباني الفكرية لهؤلاء المفكرين على أساس موازين العقل والوحي، ثم العمل بعد ذلك على توظيف أداة العقل والوحي في نقد العلوم الجديدة ـ الأعم من العلوم الإنسانية والطبيعية ـ والتكنولوجيا الحديثة والأبنية الحضارية الجديدة. إنّ من بين أهم الموضوعات التي يجب الخوض فيها حول نقد الحداثة، نقد نظرية المسار المستقيم لتطور التاريخ، من الهمجيّة والجهل والتخلف إلى الكمال والتطور، القائم على أساس مدعيات ديفد هيوم الواهية والمختلقة؛ ولكن كان لها التأثير الأكثر تدميراً على المباني الفكرية الدينية التقليدية، وترسيخ الحداثة في الأذهان والمجتمعات. إنّ هذه النّظريّة ـ التي تحظى تقريباً بالسيادة والمقبوليّة من قبل الأكثريّة القاطعة وحتى من قبل المتدينين واللاهوتيين ـ على خلاف المسلمات الدينية والعقلية والنصوص التاريخية المعتبرة. وفي الخطوة اللاحقة يجب أن تتمّ الاستفادة من الكتب والمقالات التي كتبها الكتّاب والمستنيرون الغربيون في نقد التجديد وشرح الأزمات الناجمة عن الحضارة الجديدة، لما في ذلك من الفائدة الجمّة والمقنعة.

*** لماذا تمسّ الحاجة إلى ضرورة علم الاستغراب في الإحياء الحضاري الإسلامي المعاصر؟**

ـ لست من القائلين بإمكانيّة تحقّق الحضارة الإسلامية على مستوى مقبول ومقنع في عصر الغيبة، ولا سيما في عصر سيطرة الحداثة، وإنّما أرى مجرّد إمكانيّة مقدار محدود منها، وهذا المقدار يحظى اليوم ـ بطبيعة الحال ـ على أهمية كبيرة، وسوف يحتوي هذا المقدار على منجزات عظيمة، ومن هنا فإنّ متابعة هذا الأمر واجب يقع على عاتق المتدينين والمؤمنين، وأمّا تصوّر أنّ الحضارة المتناسبة مع الدين أو غيبة الإمام المعصوم وهيمنة

وسيطرة الحضارة الإنسوية الحديثة قابلة للتحق، فهو تصوّر خاطئ. وهذا هو المدّعى الذي سوف أبحثه وأثبته في كتاب قيد التأليف بعنوان «عصر الحيرة». إنّ موضوع هذا الكتاب هو بحث إمكان أو امتناع تحقّق الحضارة الإسلامية في عصر الغيبة وسيطرة الحداثة. ومع ذلك فإنّ الاستغراب ضروري جداً لتحقّق القدر المقدور من إقامة المجتمع الديني، وكذلك حفظ العقيدة والإيمان الديني، وكذلك الحصانة في مواجهة الفتن والشبهات في آخر الزمان، وكما يقول أمير المؤمنين: «لن تعرفوا الرشد حتى تعرفوا الذي تركه». وعليه فإنّ فهم مسار الهداية في العصر الراهن يكمن ـ في الأساس ـ في التعرّف على أهم تيارات الضلالة، ويتمثل هذا التيار بلا شك في الحضارة الإلحادية والإنسوية والشيطانية في عالم الغرب. وفي الحقيقة فإنّ التجديد والحداثة عبارة عن تيّار غُرست بذرته النظرية والفلسفية بشكل رئيس في أوروبا في القرن السادس عشر للميلاد، وانتهى بالتدريج عبر القرون اللاحقة إلى تبلور العلوم الجديدة والتكنولوجيا الحديثة والأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية الجديدة، وتحول في القرن العشرين إلى أكثر الحضارات البشرية سلطة في التاريخ، وأخضع جميع الحضارات تحت تأثيره مع اختلاف بين هذه الحضارات في الشدّة والضعف. ولا بدّ من الإشارة إلى هذه الحقيقة ـ بطبيعة الحال ـ وهي أنّ البارود والأسلحة النارية الحديثة كانت ممهّدة للحضارة الجديدة وتصديرها إلى آسيا وأوروبا وأميركا وأفريقيا، وفي الحقيقة كانت رائحة البارود تتصاعد من فتوح البلدان الحديثة بغية استعمارها ونهب خيراتها ومصادرة ثرواتها، ولكن على كلّ حال وبعد اجتياح البلدان تمكّنت بالتدريج من تصدير فلسفتها وأيديولوجيتها، والعمل بذلك على غزو الأذهان والقلوب أيضاً. إنّني في مسار نقد التنوير الغربي أدركت أنّ الاغتراب والتأثّر بالغرب لا يقتصر على المستنيرين فقط، بل يمكن العثور على بعض طبقاته حتى بين مختلف الطبقات التقليدية، بل وحتى بين المخالفين للمستنيرين، بل وبين المنتسبين إلى الحوزة العلمية وجميعنا أيضاً. من ذلك أنّنا بأجمعنا ـ على سبيل المثال ـ نثني بشكل وآخر على التنمية والعلم والتكنولوجيا الغربية ونمجدها، أو أنّنا نقبل بها على نحو اللاّ بشرط، أو في طبقة أشدّ خفاء واستتاراً من الاغتراب نتصوّر جميعاً أنّ ما وراء ذلك كان عبارة عن العصر الحجري، وأنّ تاريخ البشر قد بدأ مع الجهل والصبا والسكن في الكهوف والمغارات ـ في حين أنّ القرآن الكريم ومئات الروايات صريحة في أنّ تاريخ البشر قد بدأ بالعلم والنبوة ـ وعليه يكون هذا التصوّر منا عين الاغتراب.

❋ هل لكم أن تذكروا لنا أنواع التأثير الذي تتركه الحضارة الغربية على اجتماع وثقافة المسلمين؟

ـ لقد كانت الحضارة الغربية الجديدة مؤثّرة تقريباً وفي جميع الأبعاد ـ مع الاختلاف في الشدّة والضعف ـ على مجتمع وثقافة المسلمين والتشيّع. وإنّ أعمق وجه فيها يكمن في البُعد المعرفي والأبستيمولوجي الذي شغل أكثر النُخَب والمستنيرين وحتى أغلب علماء الدين فيما يتعلق بالحقول العلمية والتقنية والعناصر الحضارية، وبعد ذلك ـ كما سبق أن ذكرنا ـ التأثير البالغ التدميري لنظريّة الحداثة التاريخيّة، التي اجتاحت أذهان الجميع من الشباب والشيوخ، وأدّت بالجميع إلى الإذعان بأنّ التاريخ البشري ـ أو في الحد الأدنى في الحقل المادي والمعيشي والعلوم التجريبية والتقنية ـ قد بلغ مرحلة الكمال، وإنّ الحداثة هي التي أوجدت هذا الكمال. لقد كان السيد جمال الدين الأسدآبادي هو المؤسّس لصورة المسألة الخاطئة لتطوّر الغرب وتخلف الشرق ولا سيّما المسلمين في إيران وبعض البلدان الإسلامية الأخرى، الأمر الذي أدّى إلى سوء الفهم الجوهري بشأن ماهيّة الحضارة الغربية إلى يوم الناس هذا. إنّ السيد جمال الدين وأمثاله من المتأثرين بالمظاهر الخادعة والمزوّقة للغرب، لم يتمكّنوا من رؤية الماهيّة الحقيقيّة والمادية المذمومة للغرب في طلب الدنيا، والذي يكمن في الميل إلى الخلود إلى الأرض، وكما ورد في القرآن الكريم: ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾[الروم- ٧]. طبقاً للمباني القرآنية والروائية، هناك عالمان، وهما أوّلاً: عالم البلاغ، الذي هو مزرعة الآخرة، وثانياً: العالم الملعون، وهو عالم من دون آخرة. والحداثة تسعى بالكامل إلى بناء عالم من دون آخرة، بل هي في عين إنكارها لعالم الآخرة، تسعى إلى تحقيق جنتها في هذه الأرض، ولكنّها وللمفارقة لم تحقّ في نهاية المطاف غير الجحيم الذي نشاهده الآن ماثلاً أمامنا؛ حيث العالم زاخر بالضياع والضلال المادي والمعنوي، وهو بالإضافة إلى ذلك يواجه مختلف الأزمات على مستوى البيئة، واتّساع الفجوة بين الفقراء والأغنياء، وتفشي العدميّة المعرفية والأخلاقية، وانهيار المنظومة الاجتماعية، والحروب المفتوحة، وانعدام الأمن، حيث العالم عرضة في كل لحظة لاندلاع حرب كونية ذرية لا تبقي ولا تذر. إنّ غلبة نمط الحياة الحديثة في مختلف الأبعاد، يُعدّ من الآثار المدمّرة الأخرى للحضارة الجديدة على المسلمين. إنّ حياتنا تسير في صُلب التشبّه بالكفار في جميع الأبعاد الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويزداد هذا التشبّه حدّة يوماً بعد يوم. وعلى هذا الأساس يجب أن يكون الاستغراب الانتقادي

من أهم الأولويات الفكرية والثقافية للمجتمعات الإسلامية والشيعية والمؤسّسات التعليمية والإعلامية والثقافية والفنية. فما لم تنصرف الأذهان والقلوب لدى عموم أفراد المجتمع ـ ولا سيّما بين الشباب ـ عن الغرب، وما لم يتمّ إثبات خواء الغرب لهم، فإنّ جميع الجهود الفكريّة والثقافيّة سوف تكون بتراء وناقصة. بل حتى الفهم العميق لبعض الآيات والتعاليم القرآنية وروايات أهل البيت»، رهن بفهم ماهية وأبعاد الحداثة. قال الإمام الصادق في حديثه عن بني أمية: «إن بني أمية أطلقوا للناس تعليم الإيمان، ولم يُطلقوا تعليم الشرك، لكي إذا حملوهم عليه لم يعرفوه». واليوم لا شكّ في أنّه من دون التعرّف على الشرك والباطل الذي يتجلى تجسيده العملي حالياً في الحضارة الغربية، لا يمكن لنا أن نحصل على معرفة صحيحة وجامعة ومؤثّرة للإسلام. وإنّ معرفة الإسلام دون معرفة الغرب ستبقى بتراء وناقصة، بل ومن الممكن أن تنتهي حتى إلى الاستسلام لسيطرة الغرب.

*** ما هي برأيكم أبعاد وتداعيات الغزو الثقافي الغربي على العالم الإسلامي؟**

ـ لقد نجح الغرب الحديث ـ من خلال التسخير الفكري للنخَب في العالم الإسلامي، وتلقينهم التخلف الحضاري- في دفع العالم الإسلامي إلى الانفعال والتبعية له في مختلف الأبعاد. إنّ البلدان الإسلامية بشكل عام ما هي إلا مستعمرات ـ رسمية أو غير رسمية ـ للعالم الغربي، وليس أمامها من طريق للوصول إلى مستقبلها سوى سلوك المسار الذي يضعه الغرب أمامها. إنّ العالم الإسلامي يفتقر إلى المفكرين الذين يتمتعون بتحليل عميق وجذري للحداثة، وإنّهم في أفضل حالاتهم إنمّا يقتصرون على معارضة الأنظمة السياسية والإمبريالية الغربية، مع البقاء على عجزهم عن النفوذ في صلب الخلفيات الفلسفية والنظرية للحداثة، ومن هنا فإنّ هؤلاء المفكرين حتى إذا قيّض لهم أن يمسكوا بمقاليد السلطة السياسية في موضع ما، سوف يسقطون مجدداً في حبائل الغرب. إنّ كتابي بعنوان «الإسلام والتجديد» تحقيق حول نسبة الإسلام إلى الحداثة والتجديد في صلب القرآن والسنة وآثار العلماء المتقدمين. لقد قمت في هذا الكتاب بالدفاع عن نظرية التقابل والتعارض التام بين الإسلام والحداثة، وقد أثبت ـ من خلال الاستناد إلى الآيات والروايات وأقوال بعض علماء الدين واعترافات بعض المفكرين الغربيين ـ أنّ الحداثة بجميع أبعادها العلمية والتقنية والبنيوية والحضارية ليست سوى بدعة في قبال التعاليم السماوية. وفي الحقيقة فإنّ هذه الحضارة إنمّا هي في قبال الحضارة التي تمّ رسمها من قبل الوحي والأنبياء والمرسلين.

وبطبيعة الحال فإنّ هذه مصيبة كبرى تحيق بنا بسبب ضياع حاكميّة وإدارة الإمام المعصوم والحجة المنتظر ـ سلام الله عليه وعلى آبائه الطاهرين ـ وغيبته في الأرض، ولا يمكن الخلاص من ذلك بالكامل إلا بظهور هذا الإنسان، ولكن في الوقت نفسه إذا أمكن للعالم الإسلامي أن يكوّن معرفة عميقة بالغرب قائمة على التعاليم القرآنية والسنة الدينية، فسوف يتمكّن إلى حد كبير من تحدي القيَم الغربية، والعودة إلى القيَم الدينيّة والسماويّة في البُعد النظري على مستوى كبير، وفي البُعد العملي على مستوى محدود.

*** ما هي الأرضيات التي يمكن للعالم الإسلامي أن ينافس الغرب فيها على المستوى الفكري والثقافي؟**

ـ يتعيّن على المسلمين قبل كلّ شيء أن يتخلّصوا من أكذوبة تقدّم الغرب وتخلّف الشرق والمسلمين، وهذا الأمر يقع على عاتق النّخَب في العالم الإسلامي. يجب إعادة قراءة الغرب الجديد وتقييمه بعيداً عن المشهورات المختلقة والموضوعة من قبل الغربيين أنفسهم، والتي عمدوا على نشرها وتوسيعها من خلال منظومة التربية والتعليم والمدارس والجامعات الحديثة والوسائل الإعلامية. لو توجّهنا إلى دراسة الغرب وانتقاده مسلحين برؤيةٍ قرآنيةٍ مدعومة بالتعاليم النبوية وروايات أهل البيت»، وأن تكون لنا نظرة إلى آثار المفكّرين الغربيين المنتقدين للحداثة ـ من الذين لمسوا وعاشوا تجربة الحداثة والتجديد عن كثب ـ فسوف نكون قادرين على بلورة منظومة ومنهج جديد في قبال المنهج المهيمن والحديث، وسوف نتمكن من توجيه المجتمعات البشرية وهدايتها إلى الله ونداء السماء، والعمل من خلال تضميد الجراح وإعادة بناء الأطلال الحضارية الناشئة من الحداثة، على توجيه البشرية إلى موعود جميع الأديان، وبذلك سوف نعمل على إحياء جذوة الأمل في قلب المجتمعات المصابة بداء العدميّة. وبطبيعة الحال قد لا يجد العالم الإسلامي مندوحة من سلوك المسار الذي سلكه الغرب في حقل الاقتصاد والتكنولوجيا والعلم وما إلى ذلك، إلا أنّه أوّلاً: يمكن كبح هذا الاضطرار والسيطرة عليه إلى حدّ ما. وثانياً: يمكن له أن يتحرّر من السيطرة المادية والاستعمارية للغرب والولايات المتحدة الأميركية. وثالثاً: أنْ يتمّ وضع أفق واضح إلى المستقبل أمام الإنسان المسلم، وهذا يتمثّل بانتظار الفرج وظهور المنجي والموعود. وفي الوقت نفسه، يُمكن لرؤية العالم الإسلامي إلى الشرق، والاستفادة من التنافس القائم بين القوى العظمى في الشرق والغرب، أن تمثّل خطوة أخرى إلى تحقيق الاستقلال والحد من السيطرة والهيمنة الغربية.

*** هل المواجهة الانتقائيّة مع الغرب صحيحة وممكنة؟ بمعنى أن نعمل من خلال التفكيك والفصل بين الحسن والقبيح في الثقافة الغربية؟**

ـ إنّ الغرب الجديد والحديث بمثابة مجموعة متكاملة عبارة عن مذهب مشتمل على رؤية أبستيمولوجية، وعقدية، وإنثروبولوجية، وأيديولوجية، وعلمية، وتكنولوجية، بالإضافة إلى بنيته الخاصة، وهو ـ بطبيعة الحال ـ متعارض في جميع هذه الأبعاد مع التعاليم السماوية والعقلانية. لا يمكن جني الثمار اليانعة والنافعة من الشجرة الخبيثة، قال تعالى: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴾[الأعراف- ٥٨]. إنّ أخذ أيّ وجهٍ من وجوه الحداثة الغربية، سواء في ذلك محاصيلها النّظريّة والفلسفيّة والعلميّة أو ثمارها التقنيّة وأبنيتها الحضارية، أو أسلوب حياتها، من مصاديق التشبّه بالكفار، وهو محظور ومحرّم. وقد ورد في المروي عن الإمام جعفر الصادق أنّه قال: «إنّه أوحى الله إلى نبي من أنبيائه قل للمؤمنين: لا تلبسوا لباس أعدائي، ولا تطعموا مطاعم أعدائي، ولا تسلكوا مسالك أعدائي فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي». وقال آية الله الشيخ أبو الحسن الشعراني في شرح هذه الرواية: «إن عبارة «ولا تسلكوا مسالك أعدائي» تشمل جميع حالات التشبّه بالكفار. يذهب علماء الاجتماع من أمثال ابن خلدون، وكذلك الفهم الفطري لأهل الورع والتقوى الذي لا يتطرّق إليه الخطأ، والذي ينفر كلّ شعار وسلوك صادر عن الكفار، إلى تأييد مضمون هذا الحديث. يقول ابن خلدون: إنّ التشبّه بالكفار أمارة ضعف وذلّ، وهو مدعاة لقبول سلطة الكفار. وعندما رأى ابن خلدون تشبّه المسلمين في الأندلس بالنصارى في سلوكهم، تنبأ بأنّهم سوف يخضعون قريباً لسلطة الكفار، وقد تحقّقت نبوءته. وأما أهل التقوى فإنّهم يجتنبون كلّ من يتلبس بلباس الكفار، وينظرون إليه بعدم الرضا، كما ينظرون إلى الذين يقترفون الكبائر؛ وذلك لأنّهم أدركوا بفطرتهم السليمة أنّهم سبب هوان المسلمين، وأمارة ضعف سلطة الدين. ومن هنا فإنّ أهل الورع والتقوى، يقاومون ويعارضون كل جديد آت من قبل الكفار، حتى إذا كان مشتملاً على جانب حسن ونافع؛ وذلك لأنّه من حيث انتسابه إلى الكفار يعتبر علامة على الشر والفساد». وبطبيعة الحال لا بدّ من أن أكرّر القول بأنّه لا توجد حالياً إمكانيّة التخلي عن الكثير من المنتجات والوسائل والأدوات الحديثة؛ لأنّ هذا المسعى يؤدّي إلى الإخلال في النظام الاجتماعي والمعاشي، وهذا ليس مطلوباً من الناحية الشرعية، ومن هنا تعتبر الاستفادة الاضطرارية من الحداثة أمراً جائزاً. بيد أنّ المهمّ هو وجوب وضع الحدود

الضرورية على المستوى النظري بين الإسلام والتجديد، وتجنب القبول بتصوّرات الحداثة التي يؤدّي أكثرها إلى التلازم مع إنكار العقائد الدينية، والعمل على وضع الحدود ما أمكن على المستوى العملي أيضاً.

*** هل يمكن لكم أن تذكروا لنا أسماء الناقدين للغرب سواء الغربيين منهم أو العرب أو المسلمين؟**

ـ في القرن الأخير ظهر الكثير من المفكرين في الغرب، حيث انتقدوا الحداثة من جهات عديدة، وبيّنوا جانباً أو أكثر من أزمات الحضارة الجديدة. ومن بين هؤلاء بعض المنتمين إلى تيّار ما بعد الحداثة. ويمكن للراغبين ولا سيّما منهم المختصّين في حقل الاستغراب أن يستفيدوا من آثار هؤلاء المفكرين دون الدخول في تأييد ما ذهبوا إليه بشكل كامل. ومن بين هؤلاء المفكرين يمكن لنا تسمية كل من: مارتن هايدغر، وفرانسوا ليوتار، وهربرت ماركوزه، وميشال فوكو، وجان بودريار وغيرهم. وإنّ كتاب رينيه غينون بعنوان «أزمة العالم المتجدّد» جدير بالقراءة. كما أنّ للكاتب المصري عبد الوهاب المسيري مقالات جديرة بالقراءة في نقد الحداثة، وقد تمّت ترجمة بعضها إلى اللغة الفارسية في كتاب تحت عنوان «الحداثة ورائحة البارود»، وقد صدر عن دار نشر كتاب صبح. ومن بين المؤلفين الإيرانيين المنتقدين للحداثة تعدّ مؤلفات السيد مرتضى آويني من أفضل الأعمال في هذا المجال. كما أنّ أعمال المفكرين الآخرين من أمثال: الراحل أحمد فرديد، والراحل مدد بور، ورضا داوري، وشهريار زرشناس جديرة بالمطالعة ومفيدة أيضاً.

العقل الغربي حوَّل الوجود الإنساني إلى فائض قيمة في السوق الرأسماليّة

حوار مع الدكتور يوسف طباجة

في هذا الحوار مع أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة الدكتور يوسف طباجة محاولة للإحاطة بأبرز المحطات التي مرَّ بها الفكر الفلسفي الغربي، وبيان المشكلات الناجمة عنها، وقد جاءت الإجابات لتقارب المحطات المشار إليها برؤيةٍ تحليليّةٍ نقديّةٍ. وخصوصًا لجهة توظيف النظريات والأفكار والمفاهيم في سياق الهيمنة الكولونياليّة على المجتمعات العربيّة والإسلاميّة.

وفي ما يلي نص الحوار:

«المحرّر»

*** يختصر بعض مؤرّخي تاريخ الفلسفة أنّ العقل الفلسفي الغربي دار ضمن ثلاث دوائر أساسيّة متداخلة، وهي:**

دائرة الأنسنة، أي أنّ الإنسان وحده محور الكون والوجود.

دائرة العقلانيّة، أي أنّ العقل هو أداة التوسّل الوحيدة للتعرّف على العالم.

دائرة التاريخ أي أنّ فهم حضور الإنسان في العالم ومصيره خاضع لقوانين الزمان والمكان، أفلا تؤدّي هذه الدوائر الثلاث إلى إضفاء الشيئيّة على الوجود الإنساني وتجريده من بعده المعنوي والروحاني، وبالتالي تحويله إلى مجرّد كائنٍ كسائر الكائنات الأخرى؟

بفعل المرحلة السوداء – غيرّ الطاعون الأسود أو الوباء العظيم - من تاريخ أوروبا في

القرون الوسطى، وإسهام الكنيسة في تكريس النظام الاقطاعي الغربي (Féudal) ومساندته، ورغم المحاولات العديدة لإصلاح البيت الكنسي (إذا صحّ التعبير) التي باءت معظمها بالفشل؛ حيث أسهمت الحركة الإصلاحيّة الكنسيّة في التأسيس للرأسماليّة – دون أن تدري – باعتبار أنّ الرأسماليّة ولدت من أحشاء الإقطاع الغربي، بحسب ماركس، أو بالأحرى هي الوليد الطبيعي لتطوّر النظام الإقطاعي الغربي... والشقيقة الشرعيّة للنظام الماركسي، وإن كانا متغايرين بطبيعة الحال ديناميًا في عالم التطبيق العملي، الذي كاد أن يصل تنافسهما – بعد تقاسمهما العالم بعد الحرب الكونيّة الثانية - مرحلة الصراع إلى أن انهارت المنظومة الاشتراكيّة انهيارًا مدويًا – باستثناء الصين التي انفتحت على نظام السوق عبر جرأتها وإصرارها على الانتماء لمنظمة التجارة العالمية سنة ٢٠٠١...- حيث عبر فوكوياما (١٩٩٢) وبصوت عالٍ عن نهاية التاريخ معتقدًا بانتصار الرأسماليّة، التي سانده فيها هنتغتون (١٩٩٣)، منظّرًا لعالمٍ جديدٍ تسوده صراعات الحضارات.. إلّا أنّهما تراجعا عن أطروحتيهما... التي جاءت أزمةً ٢٠٠٧ – ٢٠٠٨ في وول ستريت وتداعياتها؛ لتنسف أعمال كلّ من نظّروا للنظام العالمي الجديد بعد انهيار الاتّحاد السوفياتي... حيث لا زال العالم يعيش اليوم تداعياتها- جمرًا تحت الرماد -.

وعليه، كانت حركة التنوير التي هيّأت للثورة الفرنسيّة (١٧٨٩)، والتي ألّه فلاسفتها العقل والانقطاع عن السماء، مسحوبة على الانعتاق عن الكنيسة، لا بل أعلن البعض كخطوةٍ راديكاليّةٍ ضدّ الديانة عن «ديانة العقل» (Culte de la Raison /Cult of Reason). علمًا أنّ الثورة البلشفية (١٩١٧) في أوروبا الشرقية. وفلسفتها (الدين أفيون الشعوب) لم تكن أكثر إلحادًا من الثورة الفرنسيّة، لكن الفارق أنّ البلاشفة أحرقوا الكنيسة وعطّلوها، في حين أنّ الثورة الفرنسيّة ورغم المجازر التي ألحقتها بالمتديّنين، إلّا أنّها أبقت على الكنيسة، ولكن داخل أروقة أو جدران بيت العبادة، مشدّدة على الكهنة بعدم التدخل في السياسة ترسيخًا – بحسب رأيهم – لمقولة السيد المسيح عليه السلام « ما لقيصر لقيصر وما لله لله «.

هذا الابتعاد عن سموّ الرّوح وعلوّها، وتعلّقها بالباري تعالى، وتجليات السعادة في الاتّصال الروحي / عقلي، والاستغراق في المادية الرأسماليّة التي بلغت لأجل تعاظم الربح – وبحسب فلاسفة الغرب المعاصرين – حدّ التوحش، وكأنّها تعيد مرحلة أوروبا القرون الوسطى ولكن بآلياتٍ ومظاهرَ مختلفةٍ... بمعنى أنّ التقدّم يعود القهقري الذي قال

به توينبي. لتصبح الهرمينوطيقا Herméneutique الفلسفية، والبنيوية العلمية -Structura lisme – مبنية على إرث طرح العلمانية منذ جورج هوليأوك G. Holyoake عام ١٨٤٦، واللائكية Laicus وبالفرنسية لائيسيته Laïcité - ومن بعده بعد الحرب العالميّة الثانية أو منذ مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، طريقتين محوريتين متنافستين للجواب عن أزمة أوروبا و محنتها الروحية. تلك الأزمة والمحنة تجلّت بكتابات ميشال فوكو(ت ١٩٨٤) التي بدأت كحدٍّ تاريخيٍّ منذ القرن السادس عشر، ليبرهن عن قطائع خفيّة في أساليب التفكير انطلاقًا من أنّ ذلك التاريخ لا يُجسّد تقدّمًا متواصلاً للعقل. ومن نهاية عصر النهضة إلى العصر الكلاسيكي إلى عصر الحداثة الذي حاول العديد إنقاذه ولكنّنا نستشعر نهايته... أو من دائرة العقلانيّة، أي أنّ العقل هو أداة التوسّل الوحيدة للتعرّف على العالم. إلى دائرة الأنسنة، أو النزعة الإنسانية Humanism، أي أنّ الإنسان وحده محور الكون والوجود، ثم دائرة التاريخ، أي أنّ فهم حضور الإنسان في العالم ومصيره خاضع لقوانين الزمان والمكان. وعليه، نرى أنّ التقهقر والنهايات مستمرّة ضمن التخبّط الغربي في إرساء فلسفة ما؛ طالما أنّها بعيدة عن السماء.

فوق إشكالية العقل الغربي، تضاف إشكالية التشييء الرأسمالي على الوجود الإنساني وتحويله إلى سلعة، لذا تجلّت أطروحة فوكو (العنصري التوجه وفيلسوف السلطة الكلونيالية) عن «موت الانسان»، لم يكن يقصد بها الموت البيولوجي، وإنّما أن يصبح الإنسان شيئًا من أشياء الوجود، أو من أشياء العالم مجرّدًا من كلّ ما هو متعالي. واليوم إلى رقم في عالم الرقمنة. ولعلّ بورديو Bourdieu – كعدو للتشيؤ - آخر من تصدّى للإشكاية وفضحها، باعتبارها لبّ، لا بل محور نظريّته في قمّة عمله «إعادة الإنتاج»، كون التشيّؤ هو شرط السلطة في المجتمع.. وينخر التعليم ويقوم مقام الناموس الذي يسوسه، في فضح آلياتها في «وعي السحر وإغراء شيطان الجهل بالسلطة».

*** ثمّة من هؤلاء من يرى أنّ التاريخ الغربي لم يكن مسيرةً مظفرةً نحو النور والسعادة، بل هو بخلاف ذلك تمامًا، فلقد تخلّل ذلك التاريخ انحدارٌ أساسيٌّ منذ ما قبل سقراط إلى زماننا الحالي. ودليلهم على قولهم أنّه كان كلّما ازدادت محاولة الإنسان الاستغراق في عالمه الاستهلاكي وإنجازاته التقنيّة، ازداد نسيانه ما هو جوهري وأصيل في الوجود. وهكذا كان التاريخ الغربي انحدارًا مما هو جوهري نحو دنيا الممكنات. ما رأيكم بهذه الفرضيّة وكيف تعلّقون عليها؟**

استغرقت جدليّة المعرفة الدينيّة مجالات عدّة في الفلسفة اليونانيّة...حتى القرن السادس عشر عند بدء الثورة الصناعيّة في بريطانيا وشملت أوروبا، ذلك الحد الفاصل بين عصر الدين وعصر العقل، ومعها بدأت الماديّة تطغى على الميتافيزيقيا، لتتوج عند أكثر فلاسفة الغرب ومنهم – على سبيل المثال – نيتشه (ت ١٩٠٠) الذي أعلن «موت الله»، وحلّ التاريخ محلّ الله في المدارس الفلسفيّة التي أنشأها هيغل (ت ١٨٣١)، الذي يبدو أنّه تأثّر بالجوّ الفكري الذي ساد في أوروبا بعد حركة الإصلاح الكنسي والنّزعة الإنسانيّة، عندما أعلن بأنّ الله بحاجة إلى الإنسان لا العكس... وعزّز الفلسفة الراديكاليّة الرافضة للعقائد الميتافيزيقية السائدة مقابل تبنيهم للعلم ومنجزاته، إطلاق أوغسيت كانت (ت١٨٥٧) لمذهبه الوضعي أو الفلسفة الوضعية... ليتفرغ في سنواته الأخيرة من عمره «لوضع معالم ديانة وضعية، كان يريد منها أن تحلّ محلّ العقائد الشائعة. وهكذا كان كتابه المقدس الجديد يجعل الإنسانية هي العليا، بدلاً من الألوهيّة» ـ والعياذة بالله ـ... وتبرز فلسفة جون بول سارتر(ت١٩٨٠) كرائد من روّاد الوجوديّة المتشائمة، متأثّرًا بظواهريّة هورسل وهايدغر، برزت في نظريّته حول أصالة الإنسان...بعد أن أعلن عام ١٩٠٠ عام البرجوازية أو حلاوة العيش والترف إثر التقدّم العلمي وإنجازاته باعتباره انتصارًا للإنسان على الطبيعة...

واحتدم الصراع الفكري في الغرب حول الوجودية (المادية)، لدرجة القول بأنّ وجود الإنسان في البداية يعود إلى الطبيعة... ما سبّب أزمةً فكريّةً حادّةً بعد الحرب العالمية الثانية، ذلك أنّ وجوديّتهم أضحت وجوديّةً مجرّدةً من الله، وتفاقمت تلك الأزمة في القرن العشرين مع استفحال العقل الكولونيالي، أحد تجليات الرأسمالية المستبدة، والتي نظّر لها فلاسفة كبار على خلفية عنصرية (لا زالت معشعشة في عقول أصحاب السلطة خصوصًا في أميركا- الأبارتايد) وصولاً إلى طرح العلمانيّة ومأزقها، والدعوة إلى التخلص منها أيضًا.

*** في مرحلةٍ متأخّرةٍ دعا الفيلسوف الألماني المعاصر مارتن هايدغر إلى تأسيس ميتافيزيقا جديدة تشكّل نقطة انعطاف في تاريخ الفلسفة منذ اليونان إلى عصر ما بعد الحداثة. وكانت دعواه مستندة إلى أطروحته الشهيرة حول ما أسماه «نسيان الكينونة». أي الغفلة عن المبدأ المؤسّس للوجود والانشغال بمنجزات العقل التقني.. ما تعليقكم ولو بإيجاز على هذه الأطروحة؟**

تعدّ أطروحة الفيلسوف الألماني هايدغر «نسيان الكينونة» انعطافةً عن سكّة الميتافيزيقيا

الغربيّة في الفلسفة الباحثة عن الموجود، تحوّلت مع هايدغر إلى بحثٍ عن الوجود. هذه الأطروحة سبقها طرح العلمانية الانكليزية لائيكية Laicus والعلمانيةً الفرنسية لائيستيه Laïcité أمثال فولتير (ت١٧٧٨)- الملحد الذي صرّح وهو على فراش الموت أنّه «لم أصل لله أبدًا..»، هو الذي حاول فصل الدين عن الأخلاق، بجعل الأخلاق كالهندسة، مسألة مستقلّة تقوم بالدين، والحقيقة أنّ الهندسة واحدة ولكنّها متعدّدة المجالات، وهذا ما أبكر به الفيلسوف المغمور أبو الحسن العامري (ت٩٩١م) عن التنوّع في الوحدة. حتى هايدغر يعيب على نتيشه ضياعه وعدم فهمه للميتافيزيقيا وخفايها، وهذا ما يدلّ على الحيرة والتّخبّط، لا بل الضياع الذي تعاني منه الفلسفة الغربية عمومًا بابتعادها عن السماء وانغماسها الكلي في المادية.. وتأليه الآلة (التقنية) بعد تأليهها العقل.. ولعلّ هايدغر لمّا التفت إلى الوراء ناشدًا فلسفة الوجود (الوجود والموجود) أو الكينونة عند أقرانه، ثم إلى الإنسان نفسه الذي سماه «الدازاين» ككائن إنسانيّ يبحث عن سرّ حضوره، انعطف عنهم لا بل انقطع عنهم ليلتمس الطريق المؤدية إلى الله تعالى... مختزلاً العقل في العقل الأداتي أو العقل التقني، معتبراً هذا النّوع من العقل أو العقلانيّة هو الشكل الوحيد للعقل في حين أنّ مفهوم العقل والعقلانيّة أوسع من ذلك بكثير... بالمقابل كان النقد قاسيًا للعقل الأداتي من مدرسة فرانكفورت إلى حد التشكيك في أنّه عقل بالأساس. وكذلك هابرماس الذي يعتبر أنّ فكرة العقل الأداتي كانت استعمالاً تهكميًا، كون العقل الأداتي ليس عقلاً أبدًا... ومعضلته بوصفه صانع تراجيديا الحداثة ومنتج ضحالتها... وغيره...

*** جوابكم يحيلنا إلى الكلام على المأزق الأخلاقي الذي تعبره اليوم الحضارة الغربية الحديثة. كيف ترون إلى هذا المأزق وهل يمتلك الغرب اليوم ما يمكنّه من صوغ بدائله الأخلاقيّة في عصر تطغى عليه فلسفة المنفعة، وتستبدّ به مصالح الرأسماليّة الليبراليّة المتوحّشة؟**

لم تكن الرأسماليّة (المتوحشة) يومًا تتمايز أخلاقيًا عن الإقطاعيّة Féodale، لذلك كان الهمُّ الأخلاقي عند معظم فلاسفة الغرب؛ من كانط إلى اليوم ... باحثين عن بديل يقوّض العلاقة مع السماء وتجلّي الخالق تعالى شأنه... فكانت أحلامهم و ﴿.. **وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا**..﴾. و﴿ **لَا يَزَالُ بُنۡيَٰنُهُمُ ٱلَّذِي بَنَوۡاْ رِيبَةٗ فِي قُلُوبِهِمۡ إِلَّآ أَن تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ** ﴾. ذلك

أنّ هيدغر أعلن صرخةً مدويةً في سماء الفلسفة الغربية، بعد طوافه الأخير في صحراء الميتافيزيقا الظمأى، أن: «وحده الله بإمكانه أن يمنحنا النجاة...»، تمامًا كما حصّل كانط الوجوديّة - دون أن يقصد - في طريقه إلى الأخلاق... باعتبار المحاولة الكانطية إنزال الأخلاق منزلة الدين.. وبفشل الفكرة قدّم أقوى الأدلّة على وجود الله تعالى من خلال الاضطراب المنهجي الذي وقع فيه (سبحان الله). وهذا ما عابه عليه نيتشه (عدو الأخلاق) الذي يرى فيه الانحطاط والبلاهة. فالوعي التاريخي أكّد بعد المحاولة الكانطيّة أنّ الأخلاق هي أعجز ما تكون عن القيام في دنيا الخلق خارج الدين، أو على الأقل بلا شرطه. فالغرب - بحسب سيرج لاتوش - لا رسالة أخلاقيّة عنده، ولا حتى مجالاً مسيحيًا بالمعنى الرسمي للعبارة...فقد حلّت ديانة «الاقتصاد السياسي» محلّ الديانة الروحية لتجعل من الهوية الغربية ذات الامتداد العالمي هويّةً سلعيّةً لا تشغل القيم منها سوى مساحة عارضة، « فكلّ مجتمع توجد فيه العلاقات السلعية ينطوي على خميرة تدمير للنظام السياسي والأخلاقي»... لذلك العالم اليوم يعيش أزمة قيم وأخلاق بقدر ما يعيش أزمة دين.

*** كيف ترون إلى حال المجتمعات العربيّة والإسلاميّة في ظلّ الانهيارات المتعاقبة للنظام الأخلاقي العالمي، وهل ثمة بدائل يمكن أن يقدّمها المسلمون في هذا المضمار؟**

- بعد حقبة الاستعمار التي تركت آثارها على بلادنا العربيّة والإسلاميّة، وزرع الجسم الغريب - الكيان الصهيوني - في وسطها، كوظيفة استعماريّة متمادية بفعلها الترهيبي والتخريبي وخلق الترهات... استمرّت الهيمنة أو السيطرة المقنّعة، خصوصًا في المجال السياسي والاقتصادي وبالتالي الاجتماعي (والتربية في مقدّمتها). واندرجت الكثير من المجتمعات العربية في سياقات الفكر والعقل الأوروبي، خصوصًا منها بعض المثقفين الذين اكتسبوا الثقافة الغربية على مقاعد الدراسة فيها، فكان من الطبيعي أن يشاركوها تلك الانهيارات في نظمها الأخلاقيّة، وانعكاسها على أجيالنا المتعاقبة. لكن بلادنا كمهد للديانات السماوية لا زالت جذورها راسخة، رغم الخضات والأزمات المفتعلة والتي ساهمت بتخلّعها وبتخلّفها.. فإنّ تراثنا الديني والعلمي كفيل بمعاودة المبادرة على القاعدة التي سنّها الإمام علي عليه السلام من أنّه «رُبّ همّة أحيت أمة». وقال نبينا صلى الله عليه وآله وسلم: «الدين الأخلاق»، وقال: «إنّما بعثت لأُتمّم مكارم الأخلاق».

إذًا، البديل موجود والنموذج حاضر، ولو تخلّت الأمة عنه في فترة ضياع أو في فترة

انعدام الوزن بفعل الضربات المتعاقبة جرّاء الهيمنة والاستلاب، فقد علّمنا الامام الحسين عليه السلام أن ننتصر بالنهضة الأخلاقيّة ولو كان ثمنها الرّوح على مذبح الأمّة... حيث سعى لطلب الإصلاح في أمّة جده محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي بعث ليتمّم مكارم الأخلاق، كونه تُوِّجَ بالخلق العظيم من رب العالمين.

*** شهدت العقود القليلة المنصرمة نموًا لافتًا لسؤال الدين بين النّخب الفكريّة والأكاديميّة في أوروبا والولايات المتّحدة الأميركيّة، بعضهم فسّر ذلك بأنّه يعكس بداية النهاية لتاريخ العلمنة بعدما استنفدت أغراضها الكبرى سواء في مجال التنظير الفلسفي أو على مستوى تطبيقاتها في الحضارة الغربيّة المعاصرة.. كيف تقاربون هذه القضيّة؟**

- بشَّرَ الكثير من الفلاسفة والمفكرين الغربيين بموت الغرب (موت أخلاقي ...وموت بيولوجي بتناقص أعدادهم السكانية) بعد الانسداد الحضاري وعقم ثقافته التي انقلبت رأسًا على عقبٍ، ذلك أن « ما كان حقًّا وصدقًا بالأمس هو اليوم خطأ وكذب، وما كان غير أخلاقي ومخزيًا – الزنا، والإجهاض، والانتحار، والفتل الرحيم، - قد صار تقدّميًّا ويستحق الثناء، وقد سمّى نيتشه Nietzsche ذلك نقل التقييم لكلّ القيم، الفضائل القديمة تتحوّل إلى خطيئات، والخطيئات تتحوّل إلى فضائل».

تلك الثقافة ترفض الله الذي أنزل تعاليمه في العهد القديم ووغيره من الكتب السماوية، لتقدّم بخورها على مذبح الرأسمالية المتوحّشة... متباهية بأفكار الشاعر كبلينغ وملخّص رؤيته العنصريّة أنّ الشّرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا أبدًا– أحد أشدّ المناصرين للاستعمار بعد إسقاطهم لثنائيّة الفكر الديني والإنساني أمثال فوكو.. وكيسنجر .. واليوم برنارد ليفي – التي نحّت رب الانجيل جانبًا. وغدا الجنس، والشهرة، والمال، والسلطة، واللذة السادية.. هي كلّ ما تدور حوله أميركا ومن يدور في فلكها... وكأنّها تعيش اللحظة السوفياتيّة التي سقطت أيضًا وثقافتها سقوطًا مدويًا لبنائها، باعتبارها الشيوعيّة هي الإله الذي فشل بعد سبعين عامًا. والذي تنبّأ به الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه الشهير فلسفتنا.

عندما ذكرت أعلاه السادية، راودتني فكرة التقليد الأعمى لأكثر العرب للغرب، لا بل الالتحاق به كنموذجٍ ينهار، دون فعل أيّ شيءٍ في المستقبل ينتظرهم. كون مجتمعاتهم

أمست تعتمد على ريعية المردود المالي للنفط، هذا وقد حدثني أحد أصحاب دور النشر في بيروت أنّ العرب أكثر ما يهتمون بالجنس والأكل والشعوذة (اللذة السادية)...

بناء على ما تقدّم، فإنّ الكثير من روّاد الفكر والفلسفة الغربيين أعلنوا نهاية تشدّق الغرب بالعلمانيّة... والعود على بدء إلى الله تعالى وكتبه السماوية، وإنْ بخجلٍ كما تظهره الساحة الروسيّة والأميركية والأوروبية...

*** هل نستطيع أن نقول إنّنا بتنا عند أبواب هذه اللحظة من تاريخ الإنسان التي تدعونا إلى تنظيرٍ جديدٍ يتصالح فيه الفكر الفلسفي مع الإيمان الديني والبُعد الروحي والكائن الإنساني؟**

تشير الوقائع والتنظيرات الفكريّة والفلسفيّة - منهم فلاسفة كبار في الغرب وأيضًا يهود - على أنّه في الأفق غير البعيد ستأتي اللحظة التاريخيّة، التي تكون فيه الفلسفة والفكر بخدمة الإيمان الديني والبُعد الروحي، لتكون كلّها في خدمة الإنسان الملتزم بشرائع الله تعالى: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**﴾[1]، تمامًا ما يشار إليه من أنّ اهتمامًا باللّغة العربية في الدول الغربية وخصوصًا في أميركا - المجتمع - فيطالعنا كلّ يوم من أعلن إسلامه، وانبهاره بالحقيقة القرآنية التي تقول: ﴿**وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ..**﴾[2] و ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**﴾[3].

*** مع بداية القرن الحادي والعشرين، وتحديدًا في العام (٢٠٢٠م) بدأ العالم كلّه يعيش تحوّلات هائلة وجذريّة في المنظومة القيميّة الغربيّة مع انتشار وباء كورونا.. فقد تبيّن أنّ الآثار المترتّبة على هذا الوباء تتعدّى الجانب البيئي لتطاول مجمل الثوابت التي قامت عليها العلوم الإنسانيّة بما فيها الفلسفة.. كيف ترون هذا الحدث الجلل انطلاقًا من رؤيتكم الفلسفيّة؟**

اهتزّ العالم على وقع جائحة «كورونا»، وشكّل الصدمة للإنسانيّة المتفلتة من الأخلاق والدين خصوصًا، على أن ما يُهمس به اتّهامًا لذاك أو لذلك ممن صنعه... من جانب

[1] - المائدة/ 48.

[2] - الانعام/ 38.

[3] - النحل/ 89.

آخر نحن ننظر إلى المعاجز الإلهيّة كواحدة من التدخل الرباني بموجب قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعۡضَ ٱلَّذِي عَمِلُواْ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ﴾[1]. ويشير القرآن الكريم في قصصه إلى مثل هذه الابتلاءات ومنها ابتلاء آل لوط مثلا. على أن يغيّروا ما بأنفسهم في لحظة التأمّل والتفكير، هذه اللحظة الحاسمة يتعرّض فيها الفكر الإنساني لعمليّة تحوّل، باعتبار ما قبل كورونا ليس كما بعده، وهنا وفي هذه اللحظة تأتي مسؤوليّة فقهاء وفلاسفة ومفكري البعد الديني والإيماني بالله تعالى وتعاليمه - لا ضير إن كانت إسلاميّة أو مسيحيّة أو يهوديّة غير الصهيونيّة - لتأتلف وتطبع اللحظة بطابعها الديني الأخلاقي كنموذج تظهره للعالم... خصوصًا أنّ الثورة التكنولوجيّة قد أتاحت فعل التواصل الذي يؤدّي إلى حوار يكشف عن المحجّة البيضاء، أي الطريق الواضح إلى الله تعالى: ﴿...وَفِي ذَٰلِكَ فَلۡيَتَنَافَسِ ٱلۡمُتَنَٰفِسُونَ﴾[2]. ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيۡهِمُ ٱلرِّجۡزُ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَۖ لَئِن كَشَفۡتَ عَنَّا ٱلرِّجۡزَ لَنُؤۡمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرۡسِلَنَّ مَعَكَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾[3]. لهذا تتحدّث الصحافة عن نسبةٍ كبيرةٍ من الناس بدأت تقصد دور العبادة للصلاة والتوسّل والدعاء، وأن شريحة من المسلمين يعتقدون بأنّ هذا الداء لا يصيب المؤمنين..

بالمقابل لاحظنا أنّ الشركات الرأسماليّة باشرت بالعمل على الاستثمار واستغلال الفرصة في إنتاج اللقاح أو مضاد للفيروس، وبدأ الكلام عن مقدار الأرباح التي يمكن أن تجنيها. وهذا أمر طبيعي طالما أن العقل الأداتي يقود الرأسماليّة المتوحّشة التي لا هدف عندها إلا تعاظم الأرباح؛ إذ بلغ هذا الفكر البراغماتي بالدعوة إلى «ودّعوا أحبابكم» من كبار السن، باعتبارهم غير منتجين وهم عالة على المجتمع، حيث كان الحديث في أوروبا قبل جائحة كورونا عن أزمة أماكن لإيواء العجزة بعد أن ارتفع متوسّط عمر الإنسان وترافق مع تفكّكٍ أسريٍّ وانهيار في القيم واللحمة الاجتماعيّة... كاشفًا عن الأزمة الأخلاقيّة في الغرب الذي ما توانى عن صنع الأسلحة الفتاكة بالبشر، كالتي استخدمت ضدّنا في لبنان والجنوب خاصّة من قبل العدو الصهيوني (الأداة الغربية) كقنابل النابالم والعنقودية والمصنعة من اليورانيوم المخصب...

---

[1] - الروم / 41.

[2] - المطففين/ 26.

[3] - الأعراف / 134.

أمّا لجهة الاقتصاد العالمي، خصوصًا اقتصاديات الدول الفقيرة، وذوي الدخل المحدود والذين فقدوا وظائفهم... انكشف العقل الأداتي (للرأسمالية) لا بل فضيحة السرقات التي تمّت بمصادرة بعض الدول لبضائع دول أخرى. بالمقابل أحيت المجتمعات المتدينة منظومة الوحدة والتضامن والإيثار والتكافل والتكامل، إن كان على المستوى الفردي أو المجتمعي. هذا ونعلم أنّ الإنسان اجتماعيٌّ بطبعه وفطرته، لكن تداعيات جائحة كورونا ألقت باللائمة على تلك المسلمة تقتضي الانعزال والتباعد الاجتماعي.. ما يؤثر للعاملين في ميدان الطب والصحة. كاشفة عن مدى الأزمة الأخلاقيّة في المجتمعات البشريّة خصوصًا إذا ما ثبت أنّ هذا الفيروس من صنع البشر، تمامًا كما كشف عن العديد من الفيروسات التي دخلت حلبة الصراع الجرثومي كالجمرة الخبيثة وسارس وغيرها.

لن تكون صرخة كانط ولا بيتر برغر ولا هايدغر ولا روجيه غارودي وغيرهم من فلاسفة الغرب الذين أعلنوا أو تبيّن لهم بأنّ كلّ الطرق تؤدي إلى الله تعالى، مع أنّ الكثير لا زال يكيد كيده.

مهمّة علم الاستغراب زعزعة الأساس المعرفيّ الذي قام عليه جوهر الغرب

حوار مع الدكتور عمر الأمين أحمد عبد الله

محور هذا الحوار مع الدكتور عمر الأمين أحمد عبد الله، هو بيان الجذور التاريخيّة واللاَّهوتيّة والثقافيّة للاستعمار الفكري. فقد بدا واضحًا في سياق أجوبته العميقة على أسئلتنا الرّبط الوطيد بين التنوير والقيم التي أعلنها فلاسفته وعلماؤه وبين الحركة الاستعماريّة التي أطلقت فكرًا سياسيًا يسوغ للاحتلال والسيطرة على مقدّرات الشعوب.

حول التحوّلات الكبرى التي شهدها تاريخ الاحتدام بين الإسلام والغرب جرى هذا الحوار مع البروفسور عمر الأمين عبد الله؛ حيث اعتبر أنّ مهمّة علم الاستغراب الكبرى هي دحض الأساس المعرفي والفكري واللاَّهوتي الذي سوَّغ لإيديولوجيّة الهيمنة والاستعلاء.

«المحرّر»

*** نودّ أن نستهلّ حوارنا معكم حول الجدل الذي ينتهي بصدد علاقة دائمة الاحتدام بين الاسلام والغرب. والسؤال هو أين يقع المشروع النهضوي الإسلامي اليوم بعد سلسلةٍ طويلةٍ من المواجهات مع الحركة الاستعمارية؟**

يبدو أنّ عمليّة التحرّر من نتاج الهيمنة الاستعماريّة بمختلف تجلّياتها قد أصبح هاجسًا طال وجوده حتى صبغ بصبغته أخصّ خصائص حركات التحرّر المعرفي والعلمي والثقافي من هذه السيطرة الاستعمارية. وتلك حقيقة لا يمكن القفز من فوقها، بفعل أنّ المؤسّسة المعرفيّة التي ننطلق منها في عالمينا العربي والإسلامي هي نفسها نتاج للاشتباك المعرفي الاستعماري بثقافتنا العربية ومشروعنا العربي الإسلامي.

فقد استولى عصر التنوير وربمّا قبله عصر النهضة على مقوّمات المشروع الثقافي العربي الإسلامي، ودخل معها في صراعٍ غير متكافئٍ، فاستسلمت التشكيلات الفوقيّة لهذا المشروع، حتى أصبحت النّهضة الأوروبية نفسها كأنّما هي نهضة شرقيّة إسلاميّة، وكذلك عصر التنوير، دون أن نلاحظ كمفكرين إسلاميين أنّ عصور الظلام الأوروبي، وهي التي سبقت حركتي النّهضة والتنوير، ثم لاحقًا عهد الحداثة وما بعد الحداثة، كانت تتزامن مع ما كان يعمّ العالم الإسلامي من شموس علومٍ سواطع، كانت هي المحرّك الأوّل والأصيل لإخراج أوروبا من ظلامها الدامس.

النّاظر بحذاقةٍ من خلال هذا النور الساطع في العالم الإسلامي كان وما يزال ينظر من داخل حدود مشروع التحرّر الإسلامي، ثم الصعود إلى قيَم الترقي الأخلاقي والمعرفي والعلمي منذ بداية ظهور ديانات التوحيد في الشرق المتوسّط، وذلك لإخراج الإنسان من طفولته المعرفيّة وحيوانيّته إلى عصر التحرّر الذي لازم انفكاك الإنسان من تلك الحيوانية. فقد كان الفداء الإسماعيلي العظيم، وبدايات ديانة التوحيد الحنيفيّة، هي بداية سير الإنسان في إطار مشروع تحرّره وخلاصه من هذه الحيوانيّة، عبر إنسانيّةٍ مختلطةٍ بهذه الحيوانيّة إلى بني آدمية وبشرية خالية من أي شوائب حيوانيّة. فالبني آدميّة هي نفسها متخارجة من الإنسان إلى وعدٍ إلهيٍّ بشري إنسان منظف من الحيوانيّة إلى بشري بشرية وبني آدمية، تستظلّها ظلال الحقيقة المحمّديّة الساطعة المتنوّرة بالعلم، مبدؤها علم بسم الله متزامن مع قراءة باسمه، ومنتهاها علم بمعيّة إلهيّة كما في قوله جل وعلا: ﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ﴾. التي أتت بعد قوله: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾.

ذلك مشروع وإن تقاصر طموح الإنسانيّة عن بلوغه فإنّ الحقّ جلّ وعلا قد وعد بحمل الإنسان إلى بلوغه طوعًا أو كرهًا، لقوله جل وعلا لنبيّه: ﴿وَلَسَوۡفَ يُعۡطِيكَ رَبُّكَ فَتَرۡضَىٰٓ﴾، ويعلم الكثير من العارفين أنّ رضا خاتم أنبياء البشريّة لا يكون إلا بتحقيق كمال محمديته فينا كلّنا، خاصّة أنّنا ندعو لها صباح مساء، بعلم منّا أو بدونه قائلين: (وابعثه مقاماً محمُوداً الذي وعَدته)، ولا يظنّ جاهلنا أنّ الموعود ببلوغ المقام المحمود هو نفسه ما ننطلق نحوه

بألسنتنا داعين له ببلوغ هذا المقام. ولا نتوقّع من جهلنا وظلمنا لأنفسنا أنّه سينتظر تحقيق دعوتنا هذه حتى يبلغ المقام المحمود في يوم الدين. فمن نظنّ أنّنا ندعو له ببلوغ المقام المحمود. هو صاحب المقام المحمود، بل هو المقام المحمود نفسه، عليه أفضل وأكمل الصلاة وأتم وأوجب التسليم. ولكن لا يخيب ظنّنا في صاحب المقام المحمود، في دعوتنا له بحسب أنّها دعوةٌ لأجل أنفسنا، ولكأنّما نقول (وابعثه فينا مقامًا محمُودًا، الذي وعَدته، إنّك لا تُخلفُ الميعاد). فذلك الوعد الإلهي هو بعث الحقيقة المحمدية كاملة وصافية في أمّته، أي أنّ ما يرضاه ويرتضيه المصطفىﷺ، هو أن يتّفق تطوّر أمّته في سلم البني آدميّة والبشريّة إلى مرحلة العلم، ذلك الذي يتحقّق فيه بعث الحقيقة المحمدية في كمالها على مطلق البشر، وهذا الترقي القيمي المعرفي العلمي الذي سيحمل الحقّ جلّ وعلا الإنسانيّة إليه طوعًا أو كرهًا، وهو ما تركناه من مشروعٍ إلهي وراء ظهورنا. فالمشروع الذي تركناه نحن مطلق الإنسانيّة وراء ظهورنا يلاحقنا تحت مسؤوليّة صاحب التنزيل الذي سيتم نوره ولو كره الكافرون. في حين أنّنا في مطلق إنسانيتنا الأوّليّة البسيطة فارقنا هذا المشروع فراقًا بيّنًا، انظر لقوله جل وعلا: ﴿قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ﴾ فدأب الإنسان هو المفارقة، أمّا دأب الذين يعملون من الذين أوتوا العلم فهو ما يُباعد بينهم وبين أحلام طيش الإنسانيّة وهواها، الذي لم يغادر مرحلة طفولة معرفيتها بعد. في مثل هذا الحديث يحيلنا إلى بدء؛ إذ نلاحظ أنّ قصورًا منهجيًّا أساسيًّا يعترض تساؤلاتنا هذه حتى نكاد نرى فعل امتداد الاستعمار على مؤسّساتنا، والذي هو مهيمن على هذه المؤسّسات وربمّا معرفيتنا ومصطلحيتنا، كأنّما هنالك منهجيّة متكاملة تُطرَح كبديلٍ مؤسّسٍ يبطل مفعول مؤسّس التنزيل الحكيم، بمحاولة دؤوبة لاجتثاثها لا عن أرض الإسلام فقط، بل عن ارتيادها مشروع الترقي الإنساني إلى البني آدمية والبشرية.

لكنّنا إذا ما لاحظنا إلى أقصى مدى بلوغ ما تبلغه المعرفة الإنسانيّة هو الاعتراف بطفولتها الفكريّة والمعرفيّة، فإنّ الإنسان الأوروبي لم يتسنّ له إلى يومنا هذا الوصول إلى هذا الاعتراف، وإذا كان لي أن أمثّل ما يعيشه هذا الإنسان تمثيلاً ببزوغ أنواع المعرفة المحمديّة

على هذا الظلام المعرفي الدامس. لكن ما التقطته أوروبا منذ القرن الخامس الميلادي، والذي تحوّلت فيه أوروبا من الوثنيّة الرومانيّة إلى نصرانيّة مدجنة بوثنيّة جاء بها القديس بولص أخذ بها الأمبراطور قسطنطين، فتحوّلت بواسطته أوروبا إلى ديانة التوحيد النصرانيّة، دون المرور بمرحلة ديانة التوحيد اليهوديّة التي سبقت ذلك. ثم حارب قدرٌ معتبر من أوروبا الديانة الإسلامية، تلك التي فتحت عين أوروبا إلى العلم والبحث العلمي، فحاربته أوروبا بمحاكم تفتيشها، وقاتلت العلم والعلماء تمسّكًا بذهنيّة الفيلسوف الإغريقي أرسطو ومنهجيّته في الاستنباط المعرفي. ثم خاضت أوروبا بعد ذلك عصرًا للتنوير قد يكون مبدؤه المفكر الألماني هيغل، وكان قبله فلاسفة آخرون، منهم إيمانويل كانط، وقبله ديكارت، وكذلك الإنجليزيان روجر، وفرانسيس بيكون، ثم انتهى التنوير إلى الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو، ثم المدرسة الألمانيّة، وعلى رأسها كال ماركس، وفردريك إنجلز. كلّ هؤلاء خرجوا من أوروبا إلى مواعيد الثورة الفرنسيّة تلك التي انطرح فيها وبعدها تحول مجتمع القنانه إلى مجتمع رأسمالي حديث، دونما أيّ طفراتٍ علميّةٍ سواء في بعض العلوم التطبيقية التي رافقت ظهور الجامعات في أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي. ولا يظنّ أنّ نشأة الأكاديميات الأوروبية العريقة كانت بداية تحوّلٍ علميٍّ، فما زالت العلوم الأوروبية إلى يومنا هذا تقبع تحت خطوط المعرفة الإنسانيّة التي تحبو في طفولةٍ علميّةٍ رغبةً في الوصول إلى مصاف العلم، فالعلمنة كمصطلح يتمدّد ليشمل معرفة الإنسان بنفسه، ثم معرفته بالكون الذي من حوله ثم ترقية في سلم إنسانيّته إلى مرحلة بلوغ شأن مرحلة علميّة مدّخرة ما زالت البشريّة تحبو في طفوليتها نحوه.

ولقد سبق لي أن قبلت بوصف لأستاذنا البروفيسور عبد الله علي إبراهيم المحاضر بالولايات المتحدة الأميركية؛ حيث وصف محاولتي للاعتراض على فهم الغرب لمصطلحي العلم والمعرفة مع عدم توافقه مع مصطلح العقل ذي الوجود العربي الإسلامي الواضح، وبالتالي ضُعف منهج البحث العلمي في أوروبا، وقد وصف البروفيسور دراستي تلك، والتي صدرت في كتيب بعدها تحت عنوان: (العلم والمعرفة والعقل مقاربات نقدية ومفاهيمية)، وصفها بـ (ردّ الصَّاع) ذاكرًا أنّنا أمّة مقتولة بحثًا بواسطة أوروبا، وأنّ جهدي ذاك هو ردٌّ

لصاع ذلك البحث ببحث مقابل يردّ لأوروبا صاع ما اقترفته فينا، وقد قبلت بذلك التوصيف ووضعته كمقدّمة لأستاذنا العزيز لمكتوبي بعد صدوره، وها أنا اليوم أستلفه مشيراً إلى كيفيّة أنّ دراسات الاستغراب هي بمثابة ردٍّ لصاع دراسات الاستشراق، والتي حاول من خلالها الاستعمار الأوروبي أن يفرض بها هيمنته المعرفيّة والعلميّة والثقافيّة.

*** ألا ترون أن ثمة مفارقة شديدة التعقيد على المستوى المعرفي بين قيم التنوير في أوروبا والسلوك الاستعماري حيال الشعوب في أفريقيا وآسيا وخصوصًا في بلادنا الإسلامية؟**

- يجب ألّا نفصل تاريخ التنوير والحداثة وما بعدها في أوروبا عمّا قبلها، حتى ننظر إلى حقيقة الاستعمار وما يقع حوله من هيمنةٍ استشراقيّةٍ فكريّةٍ فهمًا قد نعي ونلاحظ من خلاله جهل الاستعمار الأوروبي، وحركته الاستشراقية وعصر حداثته وما بعدها، عن فهم الضعف الظاهر البيّن في أصوله المعرفيّة، التي لا تدخله باب حضرة العلم، فيظلّ لاهثًا في طفولةٍ معرفيةٍ تشير إلى فقدانه العقل والدين، كما ذكرت عندما شبهت الغرب بالنساء، وذكرت النساء لسماح إلهي عظيم أصبحن ناقصات عقل ودين، بما يشير إلى كمال متمّم بغير ما في العقل والدين من حجى تعبره النساء بحسب السماح الإلهي، لكن تظلّ أوروبا فاقدة العقل والدين دون أيّ مبرّرٍ، ودون أي سماح إلهي. وما أقصده وأعنيه في هذا الصدد هو فهم طبيعة الإنسان والمجتمع الأوروبي فهمًا لا بدّ أن ينسحب على لاحق المشاريع الأوروبية، فيظلّ مؤثّرًا فيها تأثيراً قد لا يلحظه الإنسان الأوربي، فالشخصيّة الأوروبيّة هي شخصيّة ذات وجودٍ تاريخيٍّ وجغرافيٍّ لا تنفكّ عمّا نشأت فيه من بيئة، ولا تخرج عمّا أودعته فيها تلك البيئة. أوروبا تاريخيًا وجغرافيًا هي ليست موطنًا أصيلاً لنشأة إنسانيّة تنتمي إلى بيئتها، بل هي أرض مهجر بدأت هجرة الإنسان الأوّل إليها، مع بداية ذوبان عصر الجليد، أي قبل حوالي خمسة عشر ألف سنة (١٥٠٠٠ سنة) قبل ميلاد سيدنا عيسى، وبالطبع فقد كانت جغرافيا أوروبا التاريخية تلك هي ما يحيط بحوض البحر الأبيض المتوسط، أي أقاصي جنوبها؛ إذ إنّ شمالها استمرّ يعاني من غطاء جليدي ما ذاب عن أواسطها إلا صيفًا، وفي آخر أربعة آلاف عام قبل الميلاد. وقد بدأ النّشاط الإنساني في أوروبا ونشأ نشأةً مصريةً، إذ

إنّ حوض البحر الأحمر المتوسّط وجزر بحر إيجا المتاخمة لليونان وألمانيا كانت أوّل ما شهدت آثارًا لوجود الإنسان المهاجر من إفريقيا، وتحديدًا من مصر عبر السفن. وقد أقام ذلك الإنسان ما يمكن أن نسمّيه امتداد الحضارة المصرية القديمة، تحديدًا في منطقة جزر بحر إيجا وبلاد اليونان، وقد استقبلت أوروبا هجرة أخرى جاءت إليها من القارة الآسيوية، تلك التي استقبلت هجرات أقدم من القارة الأفريقية، كان عمرها هو عمر ذوبان الجليد عن جنوب وأواسط آسيا ٣٠٠٠٠/٤٠٠٠٠ عام قبل الميلاد، وهناك آثار في بلاد ما بين الرافدين وبعض مناطق حوض السند ومناطق أخرى في آسيا لهجرات تلك الحقبة، والتي تميّزت بامتلاك الإنسان لصناعة الآلات الحجريّة وصناعة الخزف، وتلك ما وجدت لها مخلّفات ترجع لتلك الحقبة في تلك المناطق.

*** قد يكون من أبرز ما شهده الفكر السياسي الغربي المعاصر هو سيطرة النّزعة النّفعيّة والماكيافليّة المفرطة على منظومات القيم الأخلاقيّة والسياسيّة. ما هو برأيكم أثر هذه السيطرة في انعكاسها على العلاقات التي تحكم النظام العالمي الراهن؟**

- معرفة أثر المركز السياسي الأوروبي على مجمل نشاطه، مضافًا إليه نشاط الاجتماع الأوروبي، أي في بنيته الفوقيّة والتحتيّة أنّه نشاط لم يرتقِ مواقع ذات أخلاقيّة معرفيّة رفيعة، بل ظلّ يتمحور حول نشاطه النفعي. وحتى نشاطه النّفعي هذا ما اكتسى بصفات الإنسانية، لارتباط الاجتماع الأوروبي منذ دولة أثينا، ثم الدولة الرومانية لفرز طبقي حاد ما بين سادة وعبيد، أو مالكين ومملوكين، ثم أخيرًا أصحاب رأسمال وإجراء عند أصحاب هذا الرأسمال. ومن باب البداهة والمنطق أنّ محاولات ذلك المجتمع ذا السمات الطبقية، هي محاولات ينتفي عنها البعد الإنساني، وتضلّلها قيَم المنافع المتبادلة في أحسن حالاتها، والتنافس الشرس على امتلاكها في حالات هي الغالبة. وأتّفق هنا مع السؤال الأوّل أن سيطرة الفكر النفعي و«الميكافيلية» كآليّة قد تسبّبت في تراجع النّزعة الأخلاقيّة، وتراجعت معها القيَم الأخلاقيّة النبيلة؛ فسبقت الفكر السياسي وفعل المنظومة السياسية الأوروبية بصفة النفعيّة والميكافيلية، وصفة البُعد والتخلّي عن القيَم الأخلاقيّة الرفيعة، وهذه صيغة واضحة

أصبحت سمة ملازمة للمجتمع الأوروبي، لا تحتاج منا إلى تمثيل، أو تشخيص، أو حتى تثبت معلوماتي. فمجمل حسن سير الفرض الأوروبي هو الالتزام الصارم بالقانون الذي لا يضمن سواء سداد ومضاء الفاعليّة الاجتماعيّة. وإذا ما تمّ الفرض الأوروبي موجبات هذا الالتزام القانوني فلا يسأل عمّا يفعله بنفسه أخلاقيًّا، وهذا ما جعل الاعتراف بالشذوذ الجنسي حقيقةً اجتماعيّةً أوروبيّةً مماثلة درجة تجويز زواج المثليين جنسيًّا، ولو كانا من نوع جنس واحد.

اتّفقنا فيما سبق أنّ الغرب قد بدأ حياة التمدين فيه، فجعلها تقوم على الطبقية. أي أنّ هنالك طبقة سادة وحاكمة تتحكّم في طبقتين برجوازية وسيطة، وطبقة كادحة مملوكة أو أجيرة. ويبدو أنّ تحكّم الطبقة العليا هو نفسه تنزّل تاريخيّ عن تحكم نخبة هي في واقع أمرها نخبة الملاك العقاريين، أي الإقطاعيين والنبلاء؛ حيث تعتبر ملكية الأرض في أوروبا هي مركب النبالة وبداعتها. فليس هنالك من نبيلٍ إلا ويكون إقطاعيًّا وصاحب أملاك فردية شاسعة، نقول قولنا هذا ونتذكر كيف حاول بشدّة التجار اليهود الذين أثروا من تجارتهم أن يرتادوا طبقة النبلاء وهيهات. اقرأ وراجع الكاتب الشهير موليير في مسرحيته الشهيرة البرجوازيين، لفهم تطلع طبقة أثرياء البرجوازية من التجار اليهود إلى الركوب في مركب النبالة الأوروبية، هؤلاء الذين سخر منهم أشدّ السخرية الكاتب الفرنسي الشهير موليير، وشايعه في ذلك الشاعر الإنجليزي في مسرحيته (تاجر البندقية). ولا نعتبر نبالةً أوروبية ظاهرةً أصيلة منبتة بل راجعة للتراث الأوروبي الأمبراطوري (الأثينو روماني)؛ حيث الملكية الأمبراطورية الكامنة للإنسان والأرض، وصف الأمبراطور هو نفسه صاحب حقوقٍ ملكية ترتبط بعطاء إلهي خاص، حاز عليه هؤلاء الأباطرة، وقد آل الاصطلاح الأمبراطوري في الفكر السياسي إلى الحصار ضمن إطارٍ ميثوبولوجيّ، مثّل في غالبه قيمًا غير مواتيةٍ اجتماعيًّا، كما هي في مصطلح إمبريالية وانعكاساتها السالبة في الفكر السياسي المعاصر. وحتى ظاهرة الإمبريالية هذه المتمثلة في حقوق السلوك الامبراطوري الأوروبي، فهي ليست مصطلحًا، فقد أورد المفكر الأوروبي الكبير فرانسيس فوكوياما في كتابه الشهير «خاتم البشر» أنّ الصراع العسكري هو حامل أوروبا بالتطور والتفوق في عالمنا المعاصر، وقد ذكر

أنّ تاريخ الإنسان الأوروبي في أوّل سيرته وقبل مرحلة التمدين، بحيث إنّ الأوروبيين كانوا أناسًا متقاتلين ومتشاكسين، فإذا ما التقى أوروبيان في ذلك التاريخ الباكر فهما سيقتتلان ويشتبكان بمختلف أنواع الأسلحة التي يمتلكانها حتى يقتل أحدهما الآخر، فيسود الحي على المقتول، ويستولي على أملاكه، أو ينهزم أحد الطرفين أو يستسلم، وفي تلك الحالين يقوم المنتصر باستعباد المنهزم والمستسلم، بما في ذلك اغتصاب أملاكه من نساء أو خيرات أو أراض. وهذه مرجعيّة أوروبيّة واضحة تاريخيّة ظلّت ملازمة للإنسان الأوروبي عبر مختلف تجلياته.

*** أين أصبحت مركزيّة الغرب الآن، في ظلّ التحوّلات الكبرى التي تُشير إلى تشكُّل عالم متعدّد الأقطاب، وهل ثمّة إمكانيّة واقعيّة لقيام مثل هذا النظام المتكافئ في العلاقات الدولية؟**

يتنقل المركز الأوروبي عادة بين السادة المنتصرين والممسكين بالسّلطة كالإمبراطور، إلى النبلاء، وإلى طبقة الرأسماليّة. ويلاحظ مصاحبة الدولة لهذا التفوّق المركزي منذ المركزيّة الأثينيّة التي غزت واستولت على مملكة إسبارطة القويّة والغنية المجاورة، ثم استيلاء روما على كل أوروبا، وشمال إفريقيا، والشرق الأوسط، حتى نهر السند، ثم تحوّلت سيطرة الدولة إلى مراكز متفرّقة متشاكسة أوروبيًّا، فقد استعمرت فرنسا، وألمانيا، وإنجلترا، وإسبانيا، والبرتغال، استعمرت كلّ أجزاء عالمنا الأرضي. وفيما قبل القرن الخامس الميلادي قد كانت روما هي مركز العالم الغربي الأوروبي. وباستيلاء القوط على أوروبا في العام أربعمئة وخمسين ميلادية، برزت دولتان مركزيتان ألمانيا وفرنسا، تنافسان المركز الإيطالي، ثم برزت بريطانيا العظمى مع بداية سيادة الأساطيل البحرية، وذلك مطلع القرن التاسع عشر إلى منتصف خمسينيات القرن العشرين؛ حيث ظهرت الولايات المتحدة الأميركية قوّة مضافة إلى الصراع الأوروبي على السيطرة والهيمنة، ما يمكننا أن نطلق عليه المركز الأوروبي، ويبدو أنّه في الولايات المتحدة الأميركية على أيامنا هذه، بحسب القطبية الحالية، وذلك بعد انهيار القطب الثاني المضاد للمركز الرأسمالي، ألا وهو الاتحاد السوفيتي. ولكن المتأمّل بحذاقة للطبيعة الأحادية القطبية في الولايات المتحدة يلاحظ أنّها سيادة لطبقة تمثل المنحدرين من أصول أنجلوسوكسونية، فليس هناك من رئيس خارج هذه النخبة للولايات المتحدة خلال

تاريخها سوى ثلاثة رؤساء كان انتخابهم فلتةً سياسيةً، مثل باراك أوباما، وجيمي كارتر. الناظر إلى النخبة الأنجلوسوكسونية المسيطرة، والممثّلة لأحادية القطبية السياسية على نطاق العالم، يلاحظ أنّ رؤساء الولايات المتحدة على اختلافهم لا يمثلون أكثر من مدراء تنفيذيين في «تروستات» ماليّة كبيرة لهذه النخبة، والتي ما زالت قيادتها الفعلية في بريطانيا العظمى، وتحديدًا إنجلترا. ويلاحظ أنّ انقسامات سياسيّة طرأت على تساؤل هرم القطبية الأميركية وملحقاتها في الاتحاد الأوروبي، وذلك إثر «زوبعة سياسية» ذات مرجعيّة وخلفيّة اقتصاديّة قامت نتيجة للصراع المستعر بين الولايات المتحدة من ناحية، والصين وروسيا من ناحية أخرى؛ ذلك الصراع الذي يقترح على عالمنا تعدّد قطبانيته.

فالشكل الجديد الذي يبدو أنّ توازن قوّة جديد سيفرضه على الساحة السياسية والاقتصادية ربمّا قطبية ثلاثيّة، حيث الاتحاد الأوروبي قُطبٌ متمايز، في حين أنّ الصين في المستقبل القريب هي المرشحة للصعود وقيادة الاقتصاد العالمي، ثم ينضم إليها الاتحاد السوفيتي، لأجل تقوية المركز الشرقي، الذي يبدو أنّ الهند وباكستان وإيران سيكونان ضمن أعمدته. تعدّد القطبيّة في عالمنا المعاصر، والتي أصبحت واقعًا لا يمكن الإفلات من بين براثنه تعلن إعلانًا واضحًا: موت منظمة التجارة العالمية. وهذا يعني ضمن ما يعنيه أنّ المخطّطات الأحاديّة القطبانيّة التي كان العالم مجبورًا على خوضها قد ذهبت إلى غير رجعة. والحال هذه فسيقف الغرب والشرق في حوار يبدو فيه أن كثيراً من الخير يمكن أن يعمّ العالم، نتيجة لضعضعة مركزيّة الغرب التي كانت تتسم بالحماقة واللاّإنسانيّة.

*** شهد الربع الأخير من القرن العشرين والعقدان الأوّلان من القرن الجاري تحولاّتٍ جذريّةً في المفاهيم التي ابنى عليها الفكر السياسي، لا سيّما لجهة تحكُّم الليبراليّة الجديدة بمصير العالم المعاصر وتحوّلاته. ما هي برأيكم الآثار التي ترتّبت على اتّجاهات التفكير في إدارة النّزاعات الدوليّة، وخصوصًا ما يتعلّق منها بمسارات الحرب والسلام؟**

-يبدو أنّ ملاحظة طبيعة السياسات التحوّليّة الأوروبية ومدى ارتباطها بمراكز التفكير السياسي. فهي ضمن الأزمة التي تعيشها أوروبا منذ الأمبراطور الروماني قسطنطين في القرن الرابع الميلادي. إنّ تحوّلاتٍ عميقةً ذات صبغةٍ تحتيّةٍ انتظمت خلفها الطبقات الدنيا، والتي كانت تتمثّل في المملوكين إقطاعيًّا حسب لغةٍ ذلك العصر، وعامة الشعب، حسب اللغة

السياسيّة المعاصرة. فقد أحدثت رحلة سيدنا عيسى عليه السلام من اليمن الحالي عبر إثيوبيا الحالية، ثم السودان الحالي، إلى صعيد مصر، والتي ابتدأت وعمره ثمانية أعوام، واستمرّت عشرة أعوام، إلى أن وصل عبر العريش ودمياط، إلى أرض فلسطين الحالية التي كان يتحكم فيها حلف يهودي روماني. ويبدو أنّ ولادة سيدنا عيسى بساحل اليمن، في جبل الجليل المقابل لجبل القدس، بالقرب من سهل تهامة، أي ميناء الحديدة الحالي، ومعجزته أثناء ولادته، تلك التي انتشرت انتشار النار في الهشيم في أعراب اليمن وسكان الحبشة إلى حوض وادي النيل، فتلك كانت منطقة امتداد جغرافي واحد، أصبحت عن بكرة أبيها تؤمن بابن العذراء الذي نطق في مهده بالحق الصّراح، ذلك الإيمان الذي جعل رحلة العذراء مريم من سهل تهامة عبر إثيوبيا، ثم عبر وادي النيل، وعبر أسيوط ودمياط إلى العريش، ثم فلسطين شأناً يشير إلى نهوض أمة جديدة لا تؤمن بآخر ملوك مصر، ولا بالأباطرة الرومانيين، أصحاب السلطة في ذلك العهد، بل بالمخلِّص والمبشِّر الذي سقطت بفعل بشارته سطوة الامبراطورية الرومانية، ولم يكن الامبراطور قسطنطين يأبه بأي قيمة توحيدية أتى بها سيدنا عيسى وهو يحمل رسالته، فهو لا يفرق بينها وبين ما كان يجري من وثنيّة يُقيمها كهنة المعابد الوثنيّة الرومانيّة، فهو لم يطالع كتابًا مسيحيًّا جديدًا، أو يتعرّف على مفرق ما كان يطرحه سيدنا عيسى عليه السلام عن الوثنية الرومانية، أو ما طرحه القديس بولس من مزاوجة وثنيّة مسيحيّة، عبر أطروحته الأقانين الثلاثة: الأب، والابن، والروح القدس. فالأمبراطور قسطنطين كان يأمل في استقطاب جموعٍ غفيرةٍ كانت كلّها تطلب الخلاص عن طريق سيدنا عيسى عليه السلام وديانته، فعمل على لملمة ذلك، وذلك بإضافة ما عرف بعدها بالإكليروس الكنسي، كمكوّنٍ أساسيٍّ من مكوّنات الدولة في روما، فالأمبراطور قسطنطين (كان متعجّلاً لإعلان ولايته على أهل الصليب، حتى إنّه لم يصر على دعوته المسكونيّة للمجمع، إلى حين اكتمال مدينته الجديدة القسطنطينية، فعقد المجمع في الولايات المجاورة «نيقية» التي كانت لسوء اختيار موضعها تسمى أيامها مدينة العميان! وقبلها بعام واحدٍ كان الأمبراطور يقضي حياته مشغولاً بأمرٍ وحيد، هو تثبيت سلطان الحرب ضدّ رفاقه القدامى العسكريين. ولمّا انتهى من حروبه إلى الظفر بهم، أراد الظفر بالولاية الدينيّة على رعاياه، فدعى كلّ رؤوس الكنائس إلى المجمع المسكوني، وأدار جلسته وتدخل في الحوار اللاهوتي، ثم أملى على الحاضرين من الأساقفة والقُسُس القرارات، مع أنّه لم يكن يعرف اللغة اليونانية، وأظنّه لم يقرأ كتابًا واحدًا في اللاهوت، وحين كان يحتدم بها الحوار اللاهوتي

بين الأساقفة في نيقية، لم يكن يهتم أصلاً بالخلاف اللاهوتي بين القس آريوس، وأسقف الاسكندرية. يظهر ذلك من رسالة الأمبراطور إليهما، التي يصف فيها خلافهما حول طبيعة يسوع المسيح، بأنّه خلافٌ تافهٌ وسوقيّ وأحمق ووضيع! يؤكد عليهما أن يحتفظا بآرائهما في باطنهما، ولا يشغلا بها الناس. الرسالة مشهورة وفي الأسقفيات نسخٌ منها. ثم انتصر الأمبراطور للأسقف إسكندر؛ ليضمن قمح مصر ومحصول العنب السنوي، وحرّم الرّاهب آريوس وحرّم تعاليمه وحكم بهرطقته، كي يصير بذلك مصير المسيحية. لقد ضُيِّع اليوم على يد الجهلة الذين يزعمون أنّهم أتباعه، ويتخذونه مدخلاً للهرطقة ونقض الديانة. إنّ الآريوسيين الذين يملؤون اليوم البلاد من حولنا، يجنون على آريوس مثلما جنى عليه الأمبراطور قسطنطين قبل مئة عام، وارتضى باغتياله في وضح النهار) انتهى. القديس الشهيد نسطور بطريرك كنيسة أنطاكيا ثم القسطنطينية بعدها في حديث ورد ٢٧ شهر سبتمر (توت - أيلول) من العام مئة وسبعة وأربعين ميلادية، ونشر بقلم الطبيب المصري هيبا في الرق الثاني من مدوناته البالغة واحد وثلاثين رِقًّا، وجدت كأثر تاريخي بأطلال دير الرهبان المتاخم لمدينة حلب، والتي ما زالت أطلاله ظاهرة إلى يومنا هذا، ومعلوم قصة ذلك الإنسان الشهيد، والقديس التي تتوافق أنوار هدايته وقداسته مع ما جاء بعدها في التنزيل الحكيم بعد ذلك بأربعة قرون، فقد مات شهيدًا نستور كما مات قبله أستاذه الشهيد آريوس، وأستاذه المباشر القديس تيودور المصيصي، أسقف كنسية أنطاكيا، ومعهم صديقهم الاسكندراني الشهير الشهيد القديس يوحنا فم الذهب، وهؤلاء كلهم قتلوا وهم يدافعون عن طبيعة سيدنا عيسى عليه السلام الإنسانية، في مقابل ما كانت تقوده كنيسة الاسكندرية من وثنيّةٍ مفرطةٍ؛ تقول بألوهيّة سيدنا عيسى عليه السلام، وتشايعها في ذلك روما بإمبراطورها، ووثنيّته الصارخة. يبدو أنّ نضال هؤلاء الشهداء مقروءًا مع سفسطائيّة وديماغوجيّة الكنيستين الكاثولوكيّة والأرثوذوكسيّة في روما والاسكندرية في محاولة تفرّدهما الجمع بين السلطتين الزمانيّة والمكانيّة. وقد قامت بعد ذلك ببضعة قرون ثورةٌ عارمة في فرنسا، ابتدأت بكيمونة باريس، ثم انتهت بثورة ومقتلة عظيمة، طالت الملوك والكرادنة المتحالفين، فتمّ على إثرها إعلان الجمهورية الفرنسية. وهي الجمهورية ذات النظام الرأسمالي والعمل الأجير، والذي هو أكثر إنسانيةً من استعباد النبلاء والقيصر لعامة أفراد الشعب. كان لا بدّ لنا أن نلاحظ أن مجمع نيقية المنعقد في العام ثلاثمئة وواحد وثلاثين ميلادية، أن ذلك اندراجًا باكرًا للفكر السياسي، صاحَب تحوّلات عميقة في بنية الاجتماع الأوروبي، نتيجةً لانعتاق العامة

تبع الثورة العيسوية الضخمة، ومحاولة القياصرة للاستئناس بذلك التحوّل الخطير، ثم تبع بعد ذلك تحوّل الفكر السياسي بظهور بوادر الثورة الفرنسية، كما هو عند المفكر الفرنسي جان جاك روسو، والشاعر فولتير، وبرزت قيم الحرية والإخاء والمساواة كشعارٍ أساسي للثورة الفرنسية، التفّ حوله واستأنست به طبقة الملاك الرأسماليين الجديدة، والتي يبدو على أيامنا هذه أنّ عقدها الاجتماعي الذي انتظمت أوروبا حوله هو عقد مجحف في حقّ الكادحين. لذلك رأينا ظهور ثورة مثل (السُّترات الصَّفراء في فرنسا) و(اهدموا) (وول ستريت) في أميركا؛ حيث تعمل هذه الحركات القويّة الناهضة على إصدار عقدٍ اجتماعيٍ جديدٍ، يحدّ من سطوة الطبقة الرأسمالية، ويُبدّد سيطرتها الاحتكاريّة. ونلاحظ انحسار سيرٍ نفوذ الأباطِرة بعد ثورة سيدنا عيسى عليه السلام، ثم انحسر شأن الكنيسة في أوروبا، وخرجت عن التأثير الحيوي الاجتماعي خروجًا كاملاً. وكانت قد خرجت وانحرفت قبلها النّخبة اليهودية، تلك التي لم تُدِر ساقية العلم الموسوي لتسقي به الإنسانية، لكنّها احتكرته لنفسها كنخبة واستعملته لصالحها، فاحتكرت الديانة اليهوديّة وعلومها كعلم حساب العقود احتكارًا جعل منها فئة عنصرية، لا يشغل بالها إلا شأنها الخاص غير الموضوعي. الخروج اليهودي عن موضعة نفسه ضمن الأثر الإنساني العام، ثم ما تبعه من خروج كنسي عن الحياة السياسية والدولة في أوروبا، فذلك مما أحدث فصالاً عميقًا تطاول أثره حتى بلغ المؤسّسة الأكاديمية، فما زال الفصل قائمًا ما بين التاريخ الإنساني وتجريبهم عبر هذا التاريخ وحركة الدين وتجريدته. فالثورة العيسويّة والثورة المحمديّة بعد ذلك هي شأن خاص لا يندرج ضمن العام وعلومه، وهو يتحدّث قائلاً: إنّ سيدنا موسى موجود في الدين وليس في التاريخ، إنّ لفلسطين تاريخًا ليس من بين مؤثّراته العلمية الديانات التوحيدية الثلاث، وهذا فصل متعسّف. يحتاج للتملي البصري الذي يعيد إليها الحياة فننظر إلى شهداء دين التوحيد الثلاثة: القديس نسطور، وتيودور، وآريوس، كفاعلين في التاريخ فعل طال المؤسّسة السياسيّة ومسّها مسٌّ مباشر مهدّدًا تمسّكها باستقلالها بالإنسان. وذلك هو نفس ما قام به شهيد الإسلام الكبير سيدنا الحسين بن سيدنا علي عليه السلام.

*** بدأت نظريّة الفوضى الخلّاقة الأساس الذي حكم النظام الدولي على مدى ثلاثة عقود متتالية، ماذا عن العوامل التي أدّت إلى ولادة النظريّة، وما هي الأسباب التي جعلت تطبيقها يجري بشكلٍ متزامنٍ مع الحروب الكلاسيكيّة مثل الاحتلال المباشر وعمليات الغزو؟**

-يبدو أنّ منطق القهر والاستعباد الذي قامت عليه الحياة السياسيّة الأوروبية منذ أثينا وروما، قد أخذ يستأنس ويتجدّد في دورات سياسيّةٍ متعاقبةٍ، كان طابعها صراع المستضعفين لنيل حقوقهم، فالدولة الأمبراطورية الأولى تأنسنت بدولة الإقطاع والقنانة، ثم تأنسنت بالدولة الرأسماليّة، وهي آخذة في التأنسن جريًا وراء الليبراليّة الجديدة، التي تدقّ أبواب الاجتماع الأوروبي بقوّة. ويبدو أنّ أوروبا بامتلاكها السلاح الناري، وضعف قبضة الطبقة المالكة على مصائر البشر، وعلى إثر ذلك اتّجهت أوروبا إلى استعمار العالم وحكمه. وقد أفرز واقع الاستعمار الأوروبي للعالم حركات الاستقلال والتحرّر الوطني، متزامنةً مع حركات التفرقة العنصرية و(الأبارتايد). تلك الحركات التي أفضت إلى سيادة الدولة الوطنية القطرية، بعد أن تمّ إحلالها خوفًا من ثورة شعوب العالم الثالث، فتمّ وضع أنظمة حكم عميلة في الدولة الوطنيّة القطريّة، تسير تحت قيادة العالم القيادي الأوروبي سياسيًّا واقتصاديًّا. مع ذلك فقد عجزت أوروبا من أن تلحق عناصر الثقافة المجتمعيّة في العالم الثالث، فترغمها على الانكسار أمام السيادة السياسية، والتعالي الطبقي الغربي، وقد واجه الغرب مقاومةً ثقافيّة شديدة الأنفة، إثر تمسّك العالم الثالث بأنظمته الثقافيّة المجتمعيّة، وعلى أخصّ الخصوص أكثرها مضاء، وهي الثقافة المجتمعيّة التي تحكم الشّرق الأوسط، أي العالم العربي الإسلامي خاصّة. ففي ذلك العالم أي الشرق الأوسط وحدةٌ ثقافيّةٌ عربية إسلاميّة عابرة للحدود السياسية، ومنفصلة انفصالاً تامًّا عن النخبة السياسية الحاكمة الرأسماليّة، فعجزت هذه النّخبة عن الدخول على العلاقات البينيّة الثقافية، ومن ثم عجزت عن تحويل الإنتاج المجتمعي الثقافي إلى سلع تباع وتشترى، يتحقّق من خلالها امتلاك ناصية المجتمعات ثقافيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا، فتفتّقت عبقريّة إحدى مخطّطي السياسة الخارجية الأميركية، ويُسمى هنري كسينجر، عن مخطّطٍ شيطانيّ أسماه الفوضى الخلّاقة، وهو مصطلح يعني في معناه وفي نهاية أمره تخريبًا للثقافة المجتمعيّة في العالم الثالث، وعلى أخصّها الشرق الأوسط العربي الإسلامي تخريبًا خلاقًا. ويعني التخليق هنا تخليق نُخبةٍ أي طبقة حاكمة ومتحكّمة تلوي عنق الثقافة، وتضع سوار أنفها على الأرض معلنةً الاستسلام لسيادة تسويق فعاليات المجتمع، ضمن سلع منظمات التجارة العالمية، فلا يكتب الشعراء أو الأدباء إلا شعرًا متّفقًا عليه ومأجورين على فعلته، ولا يُغنّي المغنّون رسميًّا إلّا تحت قياد مؤسّسة التسويق الثقافي، فتموت وتنتهي إلى الأبد المبادرة المجتمعيّة، ويحلّ بدلاً عنها قانون العرض والطلب التجاري. وهم يعلمون أنّ هذا الأمر صعب التنفيذ. رغم

ذلك فقد جندت قوّة أمنيّة واستخباراتيّة خاصّة ساعدت على ارتخاء قبضة الدولة الوطنيّة، ومن ثم انفكاك قبضتها على مجتمعاتها، وهو ما سمح بقيام انتفاضات الربيع العربي.

وهم يعلمون أنّ الظروف الموضوعيّة لثورات الشعوب العربية الإسلامية هي ظروف مكتملة الأركان، ومعلوم كذلك فشل الانتفاضات وثورات الربيع العربي، وقد تمّت بفعل فاعل، ذلك أنّ المكوّن الذاتي لثورات المجتمعات الإسلاميّة لم يكتمل بعد، والمتمثّل في عدم وضوح برامج التغيير، وعدم وجود قيادةٍ ملهمة تحمل تلك الجماهير عبر تلك البرامج لذا فهم يعتبرون ما حدث من ثورات هو ضمن فعل الفوضى الخلاّقة. لكن غاب عن وعيهم أنّها ثوارات مجتمعات تبحث عن دولةٍ ضايعةٍ منهم كان من ضيّعها هم مخططو الفوضى الخلاقة أنفسهم .

*** ماذا عن الثقافة الاستشراقيّة التي مهّدت للحركة الاستعماريّة الغربية في الشرق ورافقتها، هل انتهت أم إنّها لا تزال تجري على خطوطٍ مستأنفةٍ ولكن بأشكال أخرى؟ ثم ألا تعتقد أنّ الأطروحات التي شاعت مؤخّرًا حول الإسلاموفوبيا هي استئناف لثقافة الاستشراق وتوظيفاتها في الفكر السياسي الاستعماري؟**

- مما هو معروف أنّ الفوضى الخلاقة نفسها هي حركة استشراقيّة مغطاة. وسبب تغطيتها اكتشاف مهم. وإنّ في ثقافة الشرق، ما هو جدير بالاحترام لفكرٍ تام التناسل، وسبب التغطية هو اكتشاف ناتج عن اعتراف ضعف الحيلة، مع عدم إمكانيّة النزول إلى حوض هذه الثقافة، ومن ثم الغوص فيه، والحال هذه فقتل هذه الثقافة جريمة غير معترف بها، يتمّ بموجبها إفراغ حوضها، مما يمكن أن يغوصوا فيها، أو يغرقوا في بحر إنسانيته العامر بالروح والإيمان. لذلك فجريمة قتل الثقافة المجتمعية (شنيعة ومنكورة) وهذا سبب كاف لاعتبار الفوضى الخلاقة هي حركة استشراقية مغطاة كذلك، فدراسات الاستشراق هي نفسها اعتراف بالتفوّق الثقافي العربي الإسلامي، وبحمولته الكبيرة من الإيمان والإنسانية. مع ذلك فهنالك محاولات لمجاراته وابتزازه فقط دون قتله، أو الاسترواء من دمه، لذلك فدراسة الاستشراق هي أقلّ خجلاً من الفوضى الخلاقة، وربما تصطحب معها مصطلح «الإسلاموفوبيا» وحركته التي تعمد إلى استجلاب روح الخوف من أطرافٍ تفتعل الإسلامية السياسية، كما هي منظمات الإرهاب المتمسح بالإسلام، تلك التي تطلقها المخابرات الغربية والصهيونية بالتضامن والانفراد.

*** أخذت نظريّة ما بعد الاستعمار ولا تزال، مساحة جدلٍ واسعة بين النّخب في الغرب**

والشرق معًا.. كيف ترون إلى هذه النظريّة التي ظهرت في حقبة ما بعد الحداثة؛ لتؤسّس لفكرٍ سياسيٍّ يُعيد تأسيس الهيمنة بأدوات ومناهج كثيرة، وخصوصًا في حقول العلوم الإنسانية. ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى ما سمّي بالاستعمار الأكاديمي والمعرفي، الذي يُعيد إنتاج نفسه من خلال اختراق البنية الثقافيّة والفكريّة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.. كيف تنظرون إلى هذه النظريّة في ميدان التطبيق، وما هي الأسس التي تقترحونها لمواجهة الآثار الناتجة عنها؟

- بات معلومًا أنّ الاستعمار الحديث؛ وهو الذي ورث الاستعمار الاستيطاني التقليدي، قد أسّس مؤسّساته بصفتها مؤسّسات تُعلن استمرارية مؤسّسات الاستعمار الاستيطاني التقليدي المنتهية ولايتاتها، بدايات ومنصف القرن العشرين. ومما هو معلوم أنّ المؤسّسات الثقافيّة نشأت على بناءات منهجيّة الثقافة الغربية، حيث إنّها جعلت فعلها لأجل تسجية الفراغ والإبداع في مكتشفات اللعب واللهو، كما هي دُور السينما والمراقص والملاهي والمسارح...، أما المؤسّسة الأكاديمية فقد كانت في غالب أمرها مؤسّسة توظيف لمخطّطات الحكومة في الواقع السياسي والاقتصادي للدولة المتخارجة من الاستعمار، فلم تنل تلك الدول صفة المباحثيّة إلاّ مؤخرًا ما بعد سيتينيات القرن العشرين، أي بعد أن تأهل لها بروفيسيرات وأساتذة ودكاترة في مؤسّسات الغرب، فتم تدريبهم على سياقات معرفيّة منتقاة تعلن أستاذية الغرب عليهم إلى أبد الأبدين. والحال هذا لا مهرب من أنّ اختراقًا كبيرًا للمخططات الثقافية والسياسية والاقتصادية والعلمية للعالم الثالث تضمن سيادة الطفولة المعرفية الأوروبية، والتي ذكرنا أنّها متخارجة من دولة الإقطاع، ومن اصطفائيّة منهجيّة المفكر الإغريقي أرسطو، والتي أشرنا إلى طفولته ويفاعته المعرفية الظاهرة وما نقترحه في هذا المجال هو ان فعل الهيمنة والسيطرة الثقافية هو فعل يفضحه نهج التطوّر الإنساني وتراكم معرفيّته ناهيك عن بث روح العلم ذلك الذي تقترحه الحقيقة المحمدية. (فالله متمّ نوره لو كره الكافرون).

*** إلى أيّ مدى تستطيع النّخب في مجتمعاتنا صوغ استراتيجيات معرفيّة للمواجهة الحضارية مع الغرب، في إطار مشروع التأسيس لعلم الاستغراب وهو العلم الذي يقضي بفهم الغرب كما هو في مساره وتجربته التاريخيّة، بما تحمله من نزعات الهيمنة الثقافية والسيطرة السياسية والاقتصادية على العالمين العربي والإسلامي؟**

-إنّ ضعف معرفيّة الاستشراقيّة الغربيّة بذاتيتها وكينونتها المتقاصرة عن بلوغ مرحلة

تخطي حدود الطفولة المعرفية وذاتيتها إلى ما بعد تلك الحدود من موضوعيّة مؤطّرة بالعلم، ذلك الذي لم تدخل أوروبا إلى حقله إلى يومنا هذا كما ذكرنا سابقًا، لذلك فنظريّة الاستغراب ينبغي أن تكون مدًّا ليد المساعدة لأوروبا، كي تعبر بها الحدّ الفاصل ما بين ذاتية (الأنا) المعرفيّة الأوربيّة، إلى موضوعيّة العلم الذي لا أنا أو ذاتية تعتريها. فدأب الثقافة المجتمعيّة الإسلاميّة التي ينبغي أن نتمنطق بها؛ ألا وهي الإفشاء بالحقيقة المحمدية، ومن ثم إحلالها بدلاً عن أنا ذاتيتنا وفردانيتنا، حتى نكون من داخلي مدينة علمه، الوالجين إليها من بابها الوحيد، عليه تكون حركة الاستغراب ليست ترياقًا مضادًا لحركة الاستشراق ولا ردًّا لصاعها، بل هي محاولة جادة للأخذ بيد أوروبا، محاولة إخرجها من طفولة معرفيتها، إثر ما بُث فيها من علمٍ ما نزال نستقرئه من مدينة العلم. فتصير حركة الاستغراب بناء على ذلك، وبعدها حركة الاستغراب هذه هي حركة هدايا تأخذ بيد أوروبا فتساعدها على سلوك الطريق المستقيم، ذلك الذي يعبر بها حاجز المعرفة إلى بحر العلم، كما عبر سيدنا الخضر بسيدنا موسى عليهما السلام قبلها. وهذا بلا شكّ معروف ومذكور فامتطاء مطية علم الاستغراب هو في ذاته يمكن أن يتطابق مع غربة بدأ بها الدين وسينتهي إليها. قال المصطفى عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم في شأن هؤلاء المتمنطقون بغربتها: (طوبى للغرباء) وهم كما قال عليه أفضل الصلاة وأتمّ التسليم (الذين يُحيون سنتي بعدَ اندثارِها)، وليس هنا من إحياء للسنة أكثر من الإمساك بمنهج الهداية من الصراط المستقيم ومن ثم الولوج من باب مدينة العلم.

حوارات تأسيسيّة في علم الاستغراب

رؤى وآراء نقديّة للفكر الفلسفي الغربي

هذا هو المجلّد الثاني من السلسلة العلميّة التي يصدرها المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية تحت عنوان: «حوارات تأسيسيّة في علم الاستغراب». وقد خصّصناه لمتاخمة حضارة الغرب الحديث من المنظور الفلسفي، وهو ما حملنا على اعتماد منهجيّة عمل تراعي الجانب التخصّصي للباحثين والمفكّرين الذين شاركونا هذا المنجز المعرفي. من أجل ذلك سنجد أنّ المحاورات التي تضمّنها هذا العمل، أجريت مع نخبة من الأكاديميين ممّن يُشهد لهم في التدريس الجامعي، ومن المفكّرين الذين قدّموا أعمالاً قيّمة في حقل التأليف والدراسات الفلسفيّة.

وممّا يجدر الإلفات إليه أنّنا وفي سياق المنهجية التخصّصية نفسها، سعينا إلى ترتيب المحاورات ضمن أبواب تناسب التخصّصات التي تضمّنها الحقل الفسيح للفلسفة، الأمر الذي سيجده القارئ في متن هذا المجلّد، حيث تم تبويبه وفق الحقول التالية: الميتافيزيقا الأولى، وفلسفة الدين، وفلسفة العلم، والفلسفة السياسية، وفلسفة التاريخ. ومن البيِّن أنّ الأسئلة والاستفهامات التي تضمّنتها هذه المحاورات التخصّصية تندرج ضمن الإطار العام الذي تنطلق منه استراتيجيتنا المعرفية في ميدان التأسيس لعلم الاستغراب.



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

http://www.iicss.iq

info@iicss.iq

islamic.css.lb@gmail.com